Zwei gnostische Hymnen

Erwin Preuschen

ZWEI GNOSTISCHE HYMNEN

AUSGELEGT VON

ERWIN PREUSCHEN

MIT TEXT UND ÜBERSETZUNG

GIESZEN
J. RICKER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(ALFRED TÖPELMANN)
1904

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Vorwort

Die folgende Abhandlung ist bereits vor längerer Zeit niedergeschrieben. Sie sollte in meiner Zeitschrift Aufnahme finden, ist aber für diesen Zweck zu umfangreich geworden. Noch ehe ich die nötigen Schritte zur Veröffentlichung getan hatte, bekam ich Hoffmanns Aufsatz (Zeitschr. f. neut. Wissensch. IV, 273 ff.) in die Hände, und ließ nun unter dem Eindruck dieser gewichtigen Gelehrsamkeit meine Arbeit liegen. Wenn ich mich nun, ein halbes Jahr später, doch zur Veröffentlichung entschließe, so geschieht es, weil ich meine Auffassung zur Diskussion stellen möchte. Ich habe wenigstens den Versuch gemacht, den Liedern in größerem Zusammenhang einen Sinn abzugewinnen. Hilgenfeld's neuste Arbeit (ZwTh 1904, 229 ff.) kam mir zu Gesicht, als der Satz schon beendet war. In eine Diskussion würde ich mich mit ihr nicht eingelassen haben, auch wenn ich sie früher kennen gelernt hätte, sowenig ich mit den andern Deutungen diskutieren wollte. Ich wollte meine eigne Weise singen; wer sie nicht hören mag oder wem sie nicht gefällt, der braucht ja nicht zu lauschen. Aus demselben Grunde habe ich auch darauf verzichtet, die Abhandlung mit der eindrucksvollen Zierde dekorativer Anmerkungen zu versehen. Damit soll keine Geringschätzung früherer Arbeit ausgedrückt sein. Ich kenne die Literatur und habe aus ihr gelernt, bin auch den wenigen, die ich genannt, und den vielen, die ich nicht genannt habe, für Förderung dankbar. Zudem weiß ich sehr wohl, daß für die Einzelerklärung Thilo, Lipsius und Hoffmann nicht zu entbehren sind. Um Priorität streite ich nicht; mag jeder reklamieren, soviel er will. Ich hoffe, daß bei der Subtraktion doch noch ein Rest für mich übrig bleibt. Dem sogenannten Gnostizismus zu seinem Rechte zu verhelfen, ist alles was ich gewollt habe.

Darmstadt am 25. Juni 1904.

Erwin Preuschen

Inhalt.

	Seite
Vorwort	3
Einleitung	5
Das Brautlied der Sophia	10
Das Lied von der Erlösung	18
Der erste Hymnus	28
Der zweite Hymnus	45
Die Wurzeln dieses Glaubens und seine Ausläufer	59
Bardesanes und das Christentum der Hymnen	73

Einleitung.

Ein genügendes Verständnis vom Wesen des Urchristentums und seiner Entwicklung wird unmöglich sein, wo nicht Klarheit über das Wesen des Gnostizismus und seine Geschichte herrscht. Solche Klarheit über das Wesen dieser geistigen Bewegung wird nicht erreicht, indem man nach einer Formel sucht, mit der man diese Erscheinung zu umspannen trachtet. Es gibt keine Formel für sie; es kann auch keine geben, da die mit dem Namen des Gnostizismus bezeichneten und unter ihm zusammengefaßten religionsgeschichtlichen Prozesse und Bewegungen nicht einheitlich waren und nicht gleichartig sein wollten. Wer nach einer Formel für sie sucht, läuft daher Gefahr, gänzlich Bedeutungsloses für wichtig, vollkommen verschieden Gewertetes für gleichwertig, Getrenntes für zusammengehörig anzusehen, wenn man sich nicht damit begnügt, eine blasse allgemeine Charakteristik, mit der nichts erklärt ist, aufzustellen.

Die Berichte der kirchlichen Schriftsteller helfen uns, die wir leider in der Hauptsache auf sie angewiesen sind, nicht zu einem gesicherten Verständnis. Denn diese Männer haben zum großen Teil nicht die Fähigkeit und wohl keiner hat den Willen gehabt, die von ihnen so heftig bekämpfte Bewegung zu verstehen. Was sie uns bieten, sind daher nur willkürlich herausgerissene Bruchstücke der Lehren, für die sie wohl in der Regel auf diejenigen Schriften angewiesen waren, die ihnen der Zufall in die Hände gespielt hatte. Ein systematisches Studium der gnostischen Literatur, zu dem Zweck betrieben, den Gnostizismus an den Quellen gründlich kennen zu lernen, dürfen wir wohl keinem von ihnen zutrauen; auch denen nicht, die noch am ersten der Bewegung gerecht geworden sind, die persönlich am meisten von den gnostischen

Theologen gelernt haben und denen wir die größte Zahl der gnostischen Fragmente verdanken, Clemens von Alexandrien und Origenes. Aber gerade diese beiden hatten für den Gnostizismus der Masse kein Verständnis. Als philosophisch gebildete Männer, deren Lebenszweck es war, die geistige Ebenbürtigkeit des Christentums nachzuweisen, fühlten sie sich von den Lehrgebäuden der großen gnostischen Schulen in gleicher Weise angezogen und abgestoßen. Angezogen, weil sie bei ihnen den Versuch fanden, mit Benutzung des religiösen Ertrages des Heidentums das Christentum als die Religion zu erweisen, die ebenso spekulativ befriedigte, wie sie den religiösen Bedürfnissen des Menschen gerecht wurde. Und abgestoßen wurden sie, weil der Versuch unternommen war unter der Voraussetzung eines völligen Bruches mit dem Judentum und darum unter völligem Verzicht auf die Beglaubigung der neuen Lehre durch eine göttliche Autorität. Hatten die Gnostiker versucht, das Ziel ausschließlich auf dem Wege einer Analyse des religiösen Bewußtseins zu erreichen, wobei freilich das ganze weite Gebiet des Unsichtbaren, Geheimnisvollen und Zauberhaften mit eingeschlossen wurde, so suchten andererseits die alexandrinischen Theologen durch die Synthese des Historischen und des Spekulativen zu demselben Ziele zu gelangen. Daß die von dem Gnostizismus gelieferte Kritik der Historie nicht spurlos an ihnen vorübergegangen ist und daß sie sich ihr gegenüber nicht anders zu helfen wußten als mit dem bereits von Philo empfohlenen Mittel einer Umdeutung der Geschichte, einer Erhebung von dem Sinnlichen zu dem hinter dem Wahrnehmbaren liegenden Geistigen, das als solches ewig ist, beweist, wie tief die gnostische Bewegung das Denken der Christenheit beeinflußt hat.

So ergibt sich denn, daß wir im wesentlichen auf die Reste der gnostischen Literatur selbst angewiesen sind, wenn wir es versuchen wollen, die treibenden Kräfte dieser vielgestaltigen Erscheinung zu verstehen. Und hierbei wird vor allem der Lockung zu widerstehen sein, für diese Reste gleich nach dem Namen des Urhebers zu suchen. Ein unbarmherziges Schicksal hat gerade das Beste der gnostischen Literatur weggefegt. Was wir besitzen sind Trümmer einer einst reichen Literatur. Die koptisch erhaltenen Werke sind Zeugnisse für eine Gemeindegnosis, die offenbar auf die breiten Schichten des Volkes wirkte.

Was uns von koptischen Werken noch in Aussicht gestellt ist, läßt vermuten, daß es unsere Kenntnis auch nur nach dieser Richtung hin vermehren wird, nicht aber, daß es uns in die Arbeit der großen Schulen einführt. Aus diesem Grund ist es dringend geboten, der Versuchung zu widerstehen, die Reste der gnostischen Literatur auf Grund von einigen mehr oder minder einleuchtenden Berührungspunkten dem oder jenem Schulhaupte zuzuweisen. Diese Versuche haben bis jetzt nur Schaden gestiftet und mehr verdunkelt als aufgehellt.

Die vornehmste Aufgabe bleibt vielmehr die, zunächst einmal in den Sinn dieser Denkmäler eines verschollenen Glaubens einzudringen und ihnen das zu entlocken, was sie uns sagen wollen. Aus diesem Grund sind hier zwei Stücke hervorgeholt worden, denen sich die Aufmerksamkeit nicht zum ersten Male zuwendet. Sich mit ihnen zu beschäftigen, könnte überflüssig erscheinen, da gerade sie mehrfach, zum Teil mit auserlesener Gelehrsamkeit kommentiert worden sind. Dennoch wird ein neuer Versuch nicht überflüssig sein. Denn einmal haben wir in dem Schlußbande von Bonnets Ausgabe der apokryphen Apostelgeschichten erst einen wirklich genügenden Text der Thomasakten, der die beiden Hymnen entstammen, erhalten. Damit ist aber überhaupt erst die Grundlage für eine einigermaßen sichere Deutung gegeben. Sodann ist in jüngster Zeit über die beiden Hymnen das Urteil ausgesprochen worden, daß der erste Hymnus ein profanes syrisches Hochzeitslied sei, das man erst in den jetzigen Akten zu einem griechisch-gnostischen Gesang umgearbeitet habe; der zweite Hymnus sei so dunkel, daß von dem Versuch einer eingehenden Erklärung nur gewarnt werden könne; der Hymnus enthalte überhaupt nichts Christliches, daher auch nichts Gnostisches.[1] Stünde das so, wie es hier geschildert ist, so müßte man überhaupt auf ein gesichertes Verständnis der gnostischen Literatur dieser Art verzichten und ich wüßte nicht, wie man dann z. B. mit den allerdings kümmerlichen Resten der Lieder des Bardesanes fertig werden will, von denen dasselbe geltend gemacht werden könnte, was hier von den beiden Hymnen gesagt ist. Zu einem so weitgehenden Verzicht scheint aber kein Grund vorzuliegen. Der

[1] Harnack, Chronologie d. altchristl. Literatur I, 546f.

Verfasser der Akten hat die Lieder jedenfalls als christliche angesehen, auch durch nichts angedeutet, daß er sie von seinen Lesern anders angesehen wissen wolle. Damit werden wir uns zu beruhigen und von dieser Tatsache ausgehend zu fragen haben, was denn diese Gesänge sagen wollen.

Der Weg, der im folgenden eingeschlagen wird, um den Sinn der beiden Hymnen zu ermitteln, bedarf keiner weiteren Rechtfertigung. Aus der Analyse des Inhaltes ist der Versuch gemacht worden, den Gedankenkreis zu bestimmen, die zu Grunde liegenden Ideen zu ermitteln, sie ihrer Isolierung zu entnehmen und größeren Gedankengruppen anzuschließen. Damit ergibt sich von selbst, welchem Gebiete der Gnosis diese Gesänge ihr Dasein verdanken.

Voraussetzung für die ganze Arbeit ist die Überzeugung, daß wir die Texte zwar durchaus nicht unverdorben, doch aber im wesentlichen unbeschädigt besitzen. Nur steht es bei den beiden Hymnen nicht beidemale gleich hinsichtlich der Überlieferung. Der erste Hymnus ist im folgenden in der griechischen Fassung vorangestellt; die syrische steht erst an zweiter Stelle. Das war nötig, weil der Syrer, der zwar mit wenigen Ausnahmen das ursprüngliche Metrum bewahrt hat, den Text vielfach so umgestaltet hat, wie es dem kirchlichen Empfinden entsprach, was sich auch in den anderen Teilen der Akten vielfach beobachten läßt. Der Grieche leidet an manchen Weitschweifigkeiten, die wohl eine Folge der mangelnden Geschicklichkeit des Übersetzers sind, schließt sich aber sonst treu an das Original an. Bei dem zweiten Hymnus steht es gerade umgekehrt. Hier ist der Syrer im wesentlichen unbeschädigt, die griechische Übersetzung dagegen mangelhaft, teils weil der Übersetzer sein Original nicht mehr verstand, teils weil seine Vorlage nicht ohne Lücken und Verderbnisse war. Hier hatte der Syrer also den Vorrang zu beanspruchen, der Grieche durfte sich mit dem bescheideneren Platz der Verwertung unter dem Strich begnügen.

Für die syrischen Texte ist die Ausgabe von G. Hoffmann in der Zeitschr. f. neut. Wissenschaft IV, (1903), S. 273 ff. mit freundlich erteilter Ermächtigung des Herausgebers zu grunde gelegt worden; für den griechischen Text M. Bonnet in d. Acta Apostol. apocr. II, 2 (Lips. 1903) p. 109 sqq. 219 sqq. Die Ausgabe von Wright (Apocr. Acts of

the Apostles I p. ܩܥܘ sq. ܪܥܕ sqq.) und für den zweiten Hymnus die von Bevan (Texts and Studies V, 2) habe ich zum Syrer ebenfalls verglichen. Das armenische Fragment stammt aus der eigentümlichen Rezension der Akten, die sich in Cod. Paris, Fonds Armén. 46, III findet. Ich verdanke es der Güte P. Vetters, der mir seine Abschrift der Akten freundlichst überließ. Doppelübersetzungen im Griechischen sind in ‖ eingeschlossen. Die übrigen Zeichen sind bekannt. Kursivdruck ist in der Übersetzung des zweiten Liedes da angewandt, wo der überlieferte Text geändert ist.

Text

I.

Griechisch

(nach M. Bonnet)

Ἡ κόρη τοῦ φωτὸς θυγάτηρ	Die Jungfrau ist des Lichtes Tochter;
ᾗ ἔνεστι καὶ ἔγκειται τὸ ἀπαύγασμα τῶν βασιλέων	Auf ihr ruht der Abglanz der Könige.
γαῦρον καὶ ἐπιτερπὲς ταύτης τὸ θέαμα	Stolz und erfreulich ist ihr Anblick
φαιδρῷ κάλλει καταυγάζουσα·	Von glänzender Schöne strahlend.
ἧς τὰ ἐνδύματα ἔοικεν ἐαρινοῖς ἄνθεσιν,	Ihre Gewänder gleichen Knospen,
ἀποφορὰ δὲ εὐωδίας ἐξ αὐτῶν διαδίδοται·	Wohlriechender Duft strahlt aus von ihnen.
καὶ ἐν τῇ κορυφῇ ἵδρυται ὁ βασιλεύς,	Auf dem Scheitel wohnt der König;
τρέφων [τῇ ἑαυτοῦ ἀμβροσίᾳ] τοὺς ὑπ' αὐτὸν ἱδρυμένους.	Er ernährt [mit seiner Ambrosia] die unter ihm wohnen.
ἔγκειται δὲ ταύτης τῇ κεφαλῇ ἀλήθεια	Es ruht auf ihrem Haupte Wahrheit,
χαρὰν δὲ τοῖς ποσὶν αὐτῆς ἐμφαίνει.	Freude drückt sie aus mit den Füßen.
ἧς τὸ στόμα ἀνέῳκται καὶ πρεπόντως αὐτῇ	Ihr Mund ist offen, und wie es ihr zukommt
τριάκοντα καὶ δύο εἰσὶν οἱ ταύτην ὑμνολογοῦντες·	Preisen sie zwei und dreißig.

2 ἔνεστι DP ἐνέστη XUYQ ἐνέστηκε A | 3 γαῦρον καὶ Bonnet i. App., τὸ γαῦρον, καὶ nach d. Hss. i. Text | 8 ὑπ' X. Usener durch Konjektur; ἐπ' d. andern Hss. | 9 αὐτῆς CR | 11 αὐτῇ om CDR + ᾗ λειτουργοῦσιν λευχμονοῦντες ἄγγελοι C

Text

I.

Syrisch

(nach G. Hoffmanns Rekonstruktion)

ܟܠܬܝ <ܗܝ> ܒܪܬ ܢܘܗܪܐ	Meine Braut ist eine Tochter des Lichtes,
ܐܝܩܪܐ ܕܡܠܟܐ ܐܝܬ ܠܗ	Sie hat die Herrlichkeit der Könige.
ܓܐܝܐ <ܗܘ> ܘܪܓܝܓ ܚܙܘܗ	Stolz und reizend ist ihr Anblick,
ܦܐܝܐ ܘܡܨܒܬܐ ܒܟܠܗ ܫܘܦܪ	Fein und mit lauter Schöne geschmückt;
ܠܒܘܫܝܗ ܠܗܘܒܐ ܕܡܝܢ	Ihre Kleider gleichen Knospen,
ܕܗܢܝܢ ܘܒܣܝܡ ܪܝܚܗܘܢ	Deren Geruch duftig und angenehm ist
ܒܪܝܫܡܬܗ ܫܪܐ ܡܠܟܐ	Auf ihrem Scheitel ruht der König
ܘܙܐܢ ܠܥܡܘܕܗ ܠܬܚܬ	Und ernährt ihre Säule unten.
ܩܘܫܬܐ ܒܪܫܗ ܣܝܡܐ	Sie setzt Wahrhaftigkeit auf ihr Haupt,
ܚܕܘܬܐ ܒܪ̈ܓܠܝܗ ܡܬܪܩܕܐ	Wirbelt die Freude auf in ihren Füßen.
ܦܘܡܗ ܦܬܝܚ ܘܝܐܐ ܠܗ	Ihr Mund ist geöffnet, und das steht ihr wohl an,
ܕܟܠܗ ܬܫܒ̈ܚܢ ܒܗ ܐܡܪܐ	Da sie lauter Loblieder mit ihm spricht.

1 ܟܠܬܐ Ms, corr. G. Hoffmann nach G | <ܗܝ> add. G. Hoffmann | 3 <ܗܘ> add. G. Hoffmann | 4 ܦܐܝܐ] ܦܝܐ Ms, corr. G. Hoffmann | ܟܠܗ]+ ܚܣܝܢ Ms | 7 ܒܪܝܫܡܬܗ G. Hoffmann wegen des Metrums; ܒܪܫܗ Ms | 8 ܠܥܡܘܕܝܗܝ Ms, corr. G. Hoffmann

. . . .	. . . .
. . . .	. . . .
ἧϲ ἡ γλῶττα παραπετάϲματι ἔοικεν τῆϲ θύραϲ	Ihre Zunge gleicht einem Türvorhang,
ὃ ἐκτινάϲϲεται τοῖϲ εἰϲιοῦϲιν.	Der von den Eintretenden bewegt wird.
ἧϲ ὁ αὐχὴν εἰϲ τύπον βαθμῶν ἔγκειται	Ihr Nacken ruht wie Stufen,
ὧν ὁ πρῶτοϲ δημιουργὸϲ ἐδημιούργηϲεν.	Die der erste Schöpfer schuf.
αἱ δὲ δύο αὐτῆϲ χεῖρεϲ	Ihre beiden Hände
ϲημαίνουϲιν καὶ ὑποδεικνύουϲιν τὸν χῶρον αἰώνων	Weisen auf das Land der Äonen,
οἱ δὲ δάκτυλοι αὐτῆϲ	Und ihre Finger
τὰϲ πύλαϲ τῆϲ πόλεωϲ ὑποιγνύουϲιν.	Öffnen die Tore der Stadt.
ἧϲ ὁ παϲτὸϲ φωτεινόϲ	Licht ist ihr Brautgemach
ἀποφορὰν ὀποβαλϲάμου καὶ παντὸϲ ἀρώματοϲ διαπνέων	Duftend von Balsam und jeglichem Wohlgeruch
ἀναδιδούϲ τε ὀϲμὴν ἡδεῖαν	Und süßen Duft ausströmend
ϲμύρνηϲ τε καὶ φύλλου	Von Myrrhen und Blattwerk
καὶ ἀνθέων παμπόλλων ἡδυπνοῶν	Und von vielen süßduftenden Blüten.
ὑπέϲτρωντο δὲ ἐντὸϲ μυρϲίναι·	Drinnen sind Myrten ausgestreut,
αἱ δὲ κλιϲιάδεϲ ἐν καλάμοιϲ κεκόϲμηνται.	Die Türflügel mit Gewinden geschmückt.
Περιεϲτοιχιϲμένην δὲ αὐτὴν ἔχουϲιν οἱ ταύτηϲ νύμφιοι	Umringt halten sie ihre Brautführer
ὧν ὁ ἀριθμὸϲ ἕβδομόϲ ἐϲτιν, [‖ οὓϲ αὐτὴ ἐξελέξατο. ‖]	Sieben sind es an Zahl, ‖ die sie selbst erwählte;
αἱ δὲ ταύτηϲ παρανύμφιοί εἰϲιν ἑπτά,	Ihre Brautjungfern sind sieben,

16 ὃ·] ἕωϲ A | τοῖϲ] ἱεροῖϲ vermutet G. Hoffmann nach d. Syrer | ἰοῦϲιν AY | 17 βαθμοῦ R | 18 ὃν ADXPUYQ | ὁ om DFXPUYQR | 20 χῶρον Bonnet, χορὸν d. Hss. | αἰώνων] + κηρύϲϲοντεϲ (κηρύϲϲουϲαι A), was ich nicht konstr. kann | 24 ὀποβαλϲάμου G. Hoffmann, ἀπὸ βαλϲάμου Hss. | 27.28 ist in den Hss. umgestellt; corr. G. Hoffmann | 27 πολλῶν UR, πάμπολλα D | ἡδύπνοα D | 28 ὑπέϲτρωται FPYQ | 29 κλιϲίαδεϲ Thilo κλειϲτάδεϲ FXPUYQR κεϲτάδεϲ A κλεὶϲ D | καλάμω A | 30 παρανύμφιοι Thilo | 32 αὐτῆϲ DFR

† ܬܪܥܣܪ ܫܠܝܚܘܗܝ ܕܒܪܐ	† Die 12 Apostel des Sohnes
† ܘܫܒܥܝܢ ܘܬܪܝܢ ܒܗ ܢܪܥܡܘܢ	† Und 72 erdonnern in ihr.
ܠܫܢܗ ܐܝܟ ܬܪܥܐ.	Ihre Zunge ist der Vorhang der Tür, [tritt.
ܕܡܪܝܡ ܘܥܐܠ ܟܗܢܐ	Den der Priester aufhebt und ein-
ܩܕܠܗ ܕܪ̈ܓܝܢ ܕܪ̈ܓܝܢ	Ihr Nacken ist ein Stufenbau,
ܕܐܪܕܟܠܐ ܩܕܡܝܐ ܒܢܝܗܝ	Den der erste Baumeister gebaut hat.
ܐܝ̈ܕܝܗ ‹ܕܝܢ› ܡܪܡܙܢ	Ihre beiden Hände aber
ܠܐܬܪܐ ܕܚܝ̈ܐ ܡܟܪܙܢ	Verkünden den Ort der Lebendigen.
ܘܡܢܝܢܐ ܕܨܒ̈ܥܬܗ	Und die Zehnzahl ihrer Finger
ܦܬܚ ܬܪܥܐ ܕܫܡܝܐ ‹ܠܗ›	Öffnet ihr die Himmelstür.
ܓܢܬ ܓܢܘܢܗ ܢܗܝܪ ‹ܗܘ›	Ihr Brautgemach ist helle
ܘܪܝܚܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܡܠܐ	Und vom Dufte der Erlösung erfüllt. [gestellt
ܒܣܡܐ ܒܓܘܗ ܣܝܡ	Weihrauch ist in seiner Mitte auf-
ܚܘܒܐ ܘܗܝܡܢܘܬܐ	(Bestehend aus) Liebe und Glauben
ܘܣܒܪܐ ܘܠܟܠ ܡܒܣܡ	Und Hoffnung, und macht alles wohlriechend. [gestreut;
ܫܪ ܒܓܘܗ ܡܩܝܡ ‹ܒܗ› ܫܪܪܐ	Drinnen ist Wahrheit in ihm aus-
ܬܪ̈ܥܘܗܝ ܒܩܘܫܬܐ ܡܨܒܬܝܢ	Seine Türen sind mit Wahrhaftigkeit geschmückt.
ܫܘܫܒܝܢܝܗ ܚܕܝܪܝܢ ܠܗ	Ihre Brautführer umgeben sie,
ܟܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܩܪܬ	Alle, die sie geladen hat. [ihnen>
ܘܫܘܫܒܝܢܬܗ ‹ܥܡܗܘܢ›	Und ihre Brautjungfrauen <mit

13.14 Das Ursprüngliche ist nicht mehr erkennbar. G. Hoffmann versucht: ܒܫܢ̈ܝܗ ܡܫܡܥܝܢ ܪ̈ܥܡܐ ‖ ܐܠܦܝܢ ܘܬܪܝܢ ܕܟܝ̈ܢܐ „in ihren Zähnen ertönen 32 reine Äonen“ (mit Benutzung von G) | 18 ܡܕܡܐ Ms, corr. G. Hoffmann | 19 ‹ܕܝܢ› add. G. Hoffmann wegen des Metrums | 21 ܘܡܢܝܢ Ms, corr. G. Hoffmann | 22 ܬܪܥܐ ܕܫܡܝܐ ܦܬܚܝܢ Ms, corr. G. Hoffmann. | ܠܗ add. G. H. | 23 ‹ܗܘ› add. G. Hoffmann | 25 ܒܓܘܗ Ms | 27 ܡܒܣܡ Ms, corr. G. Hoffmann (oder ܠܟܠܗ) | 28 ‹ܒܗ› add. G. Hoffmann | 29 ܬܪ̈ܥܝܗ Ms, corr. G. Hoffmann | 32 nach ܫܘܫܒܝܢܬܐ + ܩܪܬ Ms („gegen Metrum“), ‹ܥܡܗܘܢ› add. G. Hoffmann

αἱ ἔμπροϲθεν αὐτῆϲ χορεύουϲιν.	Die vor ihr den Reigen tanzen.
δώδεκα δέ εἰϲιν οἱ ἔμπροϲθεν αὐτῆϲ ὑπηρετοῦντεϲ [‖ καὶ αὐτῇ ὑποκείμενοι ‖]	Zwölf sind es, die vor ihr dienen ‖ und ihr untertänig sind.
τὸν ϲκοπὸν [‖ καὶ τὸ θέαμα ‖] εἰϲ τὸν νυμφίον ἔχοντεϲ,	Den Blick richten sie auf den Bräutigam,
ἵνα διὰ τοῦ θεάματοϲ αὐτοῦ φωτιϲθῶϲιν.	Damit sie durch seinen Anblick Licht empfangen.
καὶ εἰϲ τὸν αἰῶνα ϲὺν αὐτῷ ἔϲονται	Und in Ewigkeit werden sie bei ihm sein
εἰϲ ἐκείνην τὴν χαρὰν τὴν αἰώνιον,	In jener ewigen Freude
καὶ ἔϲονται ἐν τῷ γάμῳ ἐκείνῳ,	Und werden sein bei jenem Freudenmahl,
ἐν ᾧ οἱ μεγιϲτᾶνες ϲυναθροίζονται	Bei dem die Großen sich versammeln,
καὶ παραμενοῦϲιν τῇ εὐωχίᾳ	Und werden bleiben in der Wonne,
ἧϲ οἱ αἰώνιοι καταξιοῦνται,	Der die ewigen gewürdigt werden;
καὶ ἐνδύϲονται βαϲιλικὰ ἐνδύματα	Und werden sich kleiden mit königlichen Kleidern
καὶ ἀμφιάϲονται ϲτολὰϲ λαμπράϲ,	Und werden anziehen glänzende Gewänder
καὶ ἐν χαρᾷ καὶ ἀγαλλιάϲει ἔϲονται ἀμφότεροι καὶ δοξάζουϲι τὸν πατέρα τῶν ὅλων.	Und in Freude und Jubel werden sie beide sein und werden preisen den Vater des Alls,
οὗ τὸ φῶϲ τὸ γαῦρον ἐδέξαντο,	Dessen stolzes Licht sie empfingen.
καὶ ἐφωτίϲθηϲαν ἐν τῇ θέᾳ τοῦ δεϲπότου αὐτῶν,	Und sie wurden erleuchtet bei dem Anblick ihres Herrn,
οὗ τὴν ἀμβρωϲίαν βρῶϲιν ἐδέξαντο	Dessen ambrosische Speise sie aßen,
μηδὲν ὅλον ἀπουϲίαν ἔχουϲαν·	Die keinen Abgang hat;
ἔπιον δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ οἴνου	Und sie tranken auch von dem Weine

33 αἱ Thilo, οἱ Hss | 34 αὐτῇ] αὐτοί DFR | ὑπομένουϲιν R | 39 καθήϲονται | 45 δοξάζουϲι FX 47 θέᾳ] + αὐτοῦ D

ܡܙܡܪܝܢ ܫܘܒܚܐ ܩܕܡܝܗ̇	Singen vor ihr den Lobpreis.
ܡܫܡܫܝܢ ܩܕܡܝܗ̇ ܚܝܐ	Vor ihr dienen Lebendige
ܘܚܝܪܝܢ ܠܚܬܢܗܘܢ ܕܢܐܬܐ	Und schauen aus, daß ihr Bräutigam komme.
ܘܢܗܘܘܢ ܒܫܘܒܚܗ ܢܗܝܪܝܢ	Damit sie durch seine Herrlichkeit erleuchtet werden.
ܢܗܘܘܢ ܒܡܠܟܘܬܗ ܥܡܗ	Und in sein Königreich mit ihm gelangen,
ܕܠܥܠܡ ܠܐ ܥܒܪܐ	Das niemals vergeht;
ܘܢܗܘܘܢ ܒܡܫܬܘܬܐ ܕܥܠܗ̇	Und zu dem Feste gelangen,
ܟܠܗ ܙܕܝܩܐ ܟܢܝܫܝܢ	Wohin alle Gerechten zusammenkommen werden.
ܘܢܗܘܘܢ ܒܒܣܝܡܘܬܐ	Und in die Wonne gelangen,
ܕܒܗ̇ ܚܕܚܕܐ ܥܐܠܝܢ	In die sie einzeln eintreten werden;
ܘܢܠܒܫܘܢ ܠܒܘܫܝ ܢܘܗܪܐ	Damit sie die Lichtanzüge anziehen
ܘܢܬܥܛܦܘܢ ܫܘܒܚܐ ܕܡܪܗܘܢ	Und die Herrlichkeit ihres Herrn umlegen
ܢܫܒܚܘܢ ܠܐܒܐ ܚܝܐ	(Und) den lebendigen Vater preisen,
ܕܩܒܠܘ ܢܘܗܪܐ ܓܐܝܐ.	Weil sie das prächtige Licht empfangen haben,
ܘܢܗܪܘ ܒܙܝܘܗ ܕܡܪܗܘܢ.	Und erleuchtet worden sind durch den Abglanz ihres Herrn
ܘܩܒܠܘ ܡܢ ܦܘܪܢܣܗ	Und empfangen haben seine Nahrung;
ܕܦܘܪܢܣܐ ܡܕܡ ܒܨܪ ܠܝܬ ܒܗ.	Die niemals einen Abgang hat;
ܘܐܫܬܝܘ ܡܢ ܚܝܐ	Und (weil) sie vom lebendigen (Wasser) getrunken haben,

37 ܢܗܘܘܢ Ms, corr. G. Hoffmann | 38 vor ܠܐ + ܠܥܠܡ Ms | 39 ܒܡܫܬܘܬܐ Ms, corr. G. Hoffmann | 40 ܟܠܗܘܢ Ms, corr. G. Hoffmann | ܡܫܬܘܝܢ Ms, corr. G. Hoffmann | 44 ܘܡܬܠܒܫܝܢ ܒܫܘܒܚܐ Ms, corr. G. Hoffmann | 45 ܘܡܫܒܚܝܢ Ms, corr. G. Hoffmann | 48 ܕܦܘܪܢܣܗ Ms, corr. G. Hoffmann | 49 ܡܢ ܡܕܡ Ms, corr. G. Hoffmann

τοῦ μὴ δίψαν αὐτοῖς παρέχοντος καὶ ἐπιθυμίαν·	Der nicht Durst ihnen verursacht noch Begierde;
ἐδόξασαν δὲ καὶ ὕμνησαν σὺν τῷ ζῶντι πνεύματι	Sie priesen und besangen samt dem lebenden Geiste
τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὴν μητέρα τῆς σοφίας	Den Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit.

51 μηδεμίαν D | ἐπάγοντος D | ἐπιθυμίαν] + σαρκός DFXPUYQR

Bruchstück einer armenischen Übersetzung des Liedes

(Cod. Paris. Fonds Armén. 46, III)

Մեծ դուստրը լուսոյ եկեղեցի·	Groß ist die Tochter des Lichtes, die Kirche;
Վայելչութիւն թագաւորաց քո է ցանկալիդ և երանելի	Die Lust deiner Könige ist sie, Begehrt und selig.
. . . .	. . . .
. . . .	. . . .
Մեք ժամանեսցուք 'ի հարսանիս երկ-նաւոր՝	Wir werden kommen zur himm-lischen Hochzeit
և արբցուք զգինին ուրախարար	Und trinken den Wein, der fröhlich macht;
լիցուք ընդ սմա յաւիտեան	Wir werden bei ihm sein in Ewig-keit,
խոստովանելով զգլխոյն արեւելից·	Indem wir zeugen von der Grenze des Ostens

<ܕܠܐ> ܢܠܗܘܩܘܢ ܘܢܨܗܘܢ ܠܗܘܢ.	Das sie nicht lechzen und dursten macht.
ܫܒܚܘ ܠܐܒܐ ܡܪܝܐ	Preiset den Vater, den Herrn,
ܘܠܒܪܐ ܝܚܝܕܝܐ.	Und den eingeborenen Sohn
ܘܐܘܕܘ ܠܪܘܚܐ ܚܟܡܬܗ܀	Und danket dem Geiste als seiner Weisheit.

51 <ܕܠܐ> add. G. Hoffmann | ܠܗܘܢ] ܠܗܠܝܢܝܗܘܢ Ms, corr. G. Hoffmann | 52 nach ܡܪܝܐ + ܕܟܠ Ms | 53 am Ende + ܕܡܢܗ Ms | 54 ܘܐܘܕܘܗ Ms, corr. G. Hoffmann

II.

ܡܕܪܫܐ ܕܝܗܘܕܐ ܬܐܘܡܐ ܫܠܝܚܐ ܕܒܐܬܪܐ ܕܗܢܕܘܝܐ.		**Lied des Apostels Judas Thomas im Lande der Inder.**
ܟܕ ܐܢܐ ܫܒܪܐ ܝܠܘܕܐ ܥܡܪ ܒܡܠܟܘܬܐ ܒܒܝܬ ܐܒܝ	1	Da ich als ganz kleines Kind im Reiche meines Vaterhauses *wohnte*
ܘܒܥܘܬܪܐ ܘܒܦܘܢܩܐ ܕܡܪܒܝܢܝ ܢܝܚ ܗܘܝܬ	2	und am Reichtum und der *Pracht* meiner Erzieher mich ergötzte,
ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܒܝܬܢ ܙܘܕܘ ܐܒܗܝ ܫܪܘܢܝ	3	schickten mich meine Eltern aus dem Osten, unserer Heimat, mit einer Wegzehrung fort;
ܘܡܢ ܥܘܬܪܐ ܕܒܝܬ ܓܙܝܢ ܟܒܪ ܙܡܘ ܠܝ ܡܘܥܢܐ	4	aus dem Reichtum unsers Schatzhauses banden sie mir natürlich eine Bürde.
ܪܒܐ ܗܘܐ ܘܩܠܝܠܐ ܕܐܢܐ ܒܠܚܘܕܝ ܐܫܩܠܝܘܗܝ	5	Sie war groß, aber (so) leicht, daß ich allein sie tragen könnte:
ܕܗܒܐ ܗܘ ܕܒܝܬ ܓܝܠܝ ܘܣܐܡܐ ܕܓܙܟ ܪܒܬܐ	6	Gold vom Gelerlande, Silber vom großen Ga(n)zak,
ܘܟܪܟܕܢܐ ܡܢ ܗܢܕܘ ܘܡܓܠܘܦܐ ܕܒܝܬ ܩܘܫܢ	7	Chalcedone *aus* Indien, Schillernde (Opale?) *des* Ḳûšanreiches.
ܘܐܣܪܘܢܝ ܒܐܕܡܘܣ ܕܠܦܪܙܠܐ ܗܘ ܦܣܩܐ	8	Sie gürteten mich mit Diamant, der Eisen ritzt.

1b ܘܥܡܪ Ms., corr. G. Hoffmann | ܒܡܠܟܘܬܝ Ms., corr. G. Hoffmann.
2a ܘܒܦܢܩܘܬܐ Ms.
4b ܐܡܘܢ Ms., corr. G. Hoffmann. 6a ܓܝܠܐ Ms., corr. Noeldeke.
7 lautet im Ms. ܘܟܪܟܕܢܐ ܗܘ ܕܗܢܕܘ ܘܡܓܠܘܦܐ ܕܒܝܬ ܩܘܫܢ; corr. G. Hoffmann.
7b ܘܚܙܩܘܢܝ Wright. wḥazqū-nibh'ā-dāmōs.

ܘܐܫܠܚܘܢܝ ܠܙܗܝܬܐ	9	Sie zogen mir das Strahlen(kleid) aus,
ܕܒܚܘܒܗܘܢ ܥܒܕܘ ܠܝ		das sie in ihrer Liebe mir gemacht hatten,
ܘܠܬܟܣܝܬܝ ܙܚܘܪܝܬܐ	10	und meinen Purpurrock, [war,
ܕܥܠ ܡܫܘܚܬ ܩܘܡܬܝ ܙܩܝܪ		der meiner Statur angemessen gewebt
ܘܥܒܕܘ ܥܡܝ ܫܘܕܥܐ	11	und machten mit mir einen Vertrag
ܘܟܬܒܘܗܝ ܒܠܒܝ ܕܠܐ ܢܬܛܥܐ		und schrieben ihn mir in mein Herz, ihn nicht zu vergessen:
ܕܐܢ ܢܚܬܬ ܠܡܨܪܝܢ	12	Wenn du nach Ägypten hinabsteigst
ܘܐܝܬܝܬܗ ܠܡܪܓܢܝܬܐ [ܚܕܐ]		und die Perle bringst,
ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ ܒܓܘ ܝܡܐ	13	die im Meere ist, [den Schlange,
ܒܚܕܪܘܗܝ ܕܚܘܝܐ ܫܪܝܩܐ		in der Umgebung der (Gift-)schnauben-
ܬܠܒܫ ܠܙܗܝܬܟ	14	sollst du dein Strahlenkleid anziehn
ܘܠܬܟܣܝܬܟ ܕܥܠܝܗ ܡܢܚܐ		und deinen Rock, der über ihr ruht,
ܘܥܡ ܐܚܘܟ ܬܪܝܢܢ	15	und mit deinem Bruder, unserm Zweiten,
ܝܪܬܐ ܒܡܠܟܘܬܢ ܬܗܘܐ		*Erbe* in unserm Königreich *werden*.
ܢܦܩܬ ܡܕܢܚܐ ܢܚܬܬ	16	Ich verließ den Osten und zog hinab
ܟܕ ܥܡܝ ܬܪܝܢ ܦܪܘܓܢܝܢ		mit zwei Kourieren,
ܕܐܘܪܚܐ ܕܚܝܠܐ ܘܥܣܩܐ	17	da der Weg gefährlich und schwierig,
ܘܛܠܐ ܗܘܝܬ ܠܡܪܕܝܗ		da ich (noch) jung war, ihn zu reisen;
ܥܒܪܬ ܬܚܘܡܝ ܕܡܝܫܢ	18	ich schritt über die Grenzen von Maišân,
ܪܘܡܐ ܠܬܓܪ̈ܐ ܡܕܢܚܝܐ		dem Sammelpunkt der Kaufleute des Ostens
ܘܡܛܝܬ ܠܐܪܥܐ ܕܒܒܠ	19	und gelangte ins Land Babel
ܘܥܠܬ ܠܫܘܪ̈ܝܗ ܕܣܪܒܘܓ		und trat in die Mauern von Sarbûg.
ܢܚܬܬ ܠܝ ܠܡܨܪܝܢ	20	Ich stieg fürder hinab in Ägypten
ܘܦܪܫܘ ܡܢܝ ܚܒܪ̈ܝ		und meine Begleiter trennten sich von mir.
ܐܙܠܬ ܠܘܬ ܚܘܝܐ	21	Ich ging gradeswegs zur Schlange
ܚܕܪܘܗܝ ܕܐܫܬܪܝܬܗ ܫܪܝܬ		(und) ließ mich um ihr Gasthaus nieder,

9a ܠܙܗܘܬܐ Ms., corr. Wright. 12b ܐܝܬܝܬ Ms., corr. Nöldeke \| ܚܕܐ str. G. H.
15b ܝܪܬܐ Ms., jâreth G. H., ܝܪܬ Wright \| ܬܗܘܐ Ms. 16b ܦܪܘܓܢܝܢ Ms., corr. Noeldeke
18b ܪܘܡܐ ܕܬܓܪ̈ܝ Ms., corr. G. Hoffmann.

ܟܕ ܢܐܡ ܘܕܡܟ ܢܫܝܦ	22	(um), während sie schlummern und schla-
[ܡܢܗ] ܠܡܪܓܢܝܬܐ ܐܫܩܠܝܗ		*die* Perle zu nehmen. [fen würde,
ܕܝܚܝܕ ܗܘܝܬ ܡܝܚܕ ܗܘܝܬ	23	Da ich einer und ganz einsam war,
ܠܒܢܝ ܐܘܬܒܝ ܢܘܟܪܝ ܗܘܝܬ		war ich den Mitbewohnern meines Gast-hauses fremd.
ܘܠܒܪ ܓܢܣܢ ܒܪ ܚܐܪܐ	24	Auch einen verwandten Edelmann
ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܚܙܝܬ ܬܡܢ		aus *dem Osten* sah ich dort,
ܛܠܝܐ ܦܐܝܐ ܚܣܝܕܐ	25	einen schönen lieblichen Jüngling,
ܒܪ ܡܫܝܚܐ ܘܐܬܐ ܠܝ ܢܩܦ	26	Sohn Gesalbter. Er kam mir anzuhangen
ܘܥܒܕܬܗ ܒܪ ܟܢܫܝ	27	und ich machte ihn zu meinem Umgang,
ܚܒܪܝ ܕܐܫܬܘܬܦܬ ܠܗ ܒܬܐܓܘܪܬܝ		*meinem* Gefährten, dem ich mein Geschäft mitteilte.
ܙܗܪܬܗ ܡܢ ܡܨܪܝܐ	28	Ich [*Er?*] warnte ihn [*mich?*] vor *Ägypten*
ܘܡܢ ܫܘܬܦܗܘܢ ܕܛܢܦܐ		und der Berührung der Besudelten.
ܘܐܠܒܫ ܠܟܣܝܗܘܢ ܠܒܫܬ	29	Ich kleidete mich [*weil ich mich kl.?*] wie sie,
ܕܠܐ ܢܚܫܕܘܢܝ ܕܡܢ ܠܒܪ ܐܬܝܬ		damit sie mich nicht *beargwöhnten,* daß ich von außen gekommen wäre,
ܕܐܫܩܠܝܗ ܠܡܪܓܢܝܬܐ	30	die Perle zu nehmen,
ܘܢܥܝܪܘܢ ܚܘܝܐ ܥܠܝ		und gegen mich die Schlange *weckten.*
ܘܒܐܝܕܐ ܡܢ ܥܠܠܬܐ	31	Aus irgend welcher Ursache [wäre,
ܪܓܫܘ ܕܠܐ ܗܘܝܬ ܒܪ ܐܬܪܗܘܢ		merkten sie, daß ich nicht ihr Landsmann
ܘܚܠܛܘ ܥܡܝ ܢܟܠܝܗܘܢ	32	und teilten mir mit ihren Listen mit,
ܐܦ ܐܛܥܡܘܢܝ ܡܐܟܘܠܬܗܘܢ		ja gaben mir zu kosten ihre Speise:
ܘܛܥܝܬ ܕܒܪ ܡܠܟܐ ܐܢܐ	33	und ich vergaß, daß ich ein Königssohn
ܘܦܠܚܬ ܠܡܠܟܐ ܕܠܗܘܢ		und diente ihrem König. [war,

22b ܡܢܗ str. G. Hoffmann | ܠܡܪܓܢܝܬ Ms., corr. G. Hoffmann.
24a ܠܒܪ Ms., corr. G. Hoffmann. 24b ܚܐܪܐ Ms., corr. G. Hoffmann.
26 ܡܫܝܚܐ Ms., corr. G. Hoffmann cf. 33. | Bevan nimmt nach ܡܫܝܚܐ unnötigerweise eine Lücke von zwei Halbversen an. | ܘܢܩܦ Ms., corr. G. Hoffmann.
27b ܚܒܪܐ Ms., corr. G. Hoffmann.
28a ܛܢܦܐ Ms. Oder ܙܗܪܬܢܝ ܡܢ ܡܨܪܝܐ? mit ܐܝܟ? G. Hoffmann.
29b ܢܚܫܕܘܢܢܝ Ms., corr. G. Hoffmann (cf. Noeldeke, Gramm. § 188).
30b ܘܢܥܝܪܘܢܢܝ Ms., corr. G. Hoffmann. 31b ܟܕ vor ܕܠܐ str. G. Hoffmann.
33a ܛܥܝܬ Ms.

ܘܛܥܝܬ ܠܗ ܠܡܪܓܢܝܬܐ	34	Ich *vergaß* die Perle, [hatten.
ܕܥܠܝܗ̇ ܐܒܗܝ ܫܕܪܘܢܝ		nach der mich meine Eltern geschickt
ܒܝܘܩܪܐ ܕܬܘܪܣܝܬܗܘܢ	35	*Durch* die Schwere ihrer Nahrung
ܢܦܠܬ ܒܫܢܬܐ ܥܡܝܩܬܐ		sank ich in tiefen Schlaf.
ܘܟܠ ܗܠܝܢ ܕܓܕܫܢܝ	36	*Alles dieses*, das mir zustieß,
ܐܪܓܫܘ ܐܒܗܝ ܘܚܫܘ ܥܠܝ		bemerkten meine Eltern und hatten Kummer um mich.
ܘܐܬܟܪܙ ܒܡܠܟܘܬܢ	37	Es wurde in unserm Königreich verkündet,
ܕܟܠܢܫ ܠܬܪܥܢ ܢܣܩ		jedermann solle an unsern Hof reisen,
ܡܠܟܐ ܘܪܫܝ ܦܪܬܘ	38	die Könige und Häupter von Parthau
ܘܟܠ ܪܘܪܒܢܝ ܡܕܢܚܐ		und alle Großen des Ostens. [über mich,
ܡܠܟܘ ܥܠܝ ܐܦܝܣܬܐ	39	*Sie* faßten (zusammen) den Ratschluß,
ܕܒܡܨܪܝܢ ܠܐ ܐܫܬܒܩ		ich dürfe nicht in Ägypten gelassen werden,
ܘܟܬܒܘ ܠܝ ܐܓܪܬܐ	40	und schrieben mir einen Brief,
ܘܟܠ ܪܒ ܫܡܗ ܒܗ̇ ܐܪܫ		und jeder Große unterschrieb darin seinen Namen:
ܡܢ ܐܒܘܟ ܡܠܟ ܡܠܟܐ	41	„Von deinem Vater, dem König der Könige,
ܘܐܡܟ ܐܚܝܕܬ ܡܕܢܚܐ		„und deiner Mutter, der Herrscherin des Ostens
ܘܡܢ ܐܚܘܟ ܠܬܪܝܢ	42	„und von deinem Bruder unserm Zweiten
ܠܟ ܒܪܢ ܕܒܡܨܪܝܢ ܫܠܡ		„Dir unserm Sohn in Ägypten Gruß.
ܥܝܪ ܩܘܡ ܠܟ ܡܢ ܫܢܬܟ	43	„Erwach und steh auf von deinem Schlaf,
ܘܡܠܐ ܕܐܓܪܬܢ ܫܡܥ		„vernimm die Worte unsers Briefes;
ܐܬܕܟܪ ܕܒܪ ܡܠܟܐ ܐܢܬ	44	„erinnere dich, daß du ein Königssohn bist,
ܚܙܝ ܒܥܒܕܘܬܐ ܠܡܢ ܦܠܚܬ		„sieh wem du (in) Knechtschaft gedient hast.

34a ܘܛܥܝܬܗ̇ Ms., corr. G. Hoffmann.
35a ܘܡܢܝܘܩܪܐ Ms., corr. G. Hoffmann | ܕܬܘܪܣܝܐܗܘܢ Ms., corr. Noeldeke.
35b für ܥܡܝܩܬܐ. 36a ܘܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ Ms., corr. G. Hoffmann.
39a ܘܡܠܟܘ Ms., corr. G. Hoffmann. 39b ܕܠܐ ܒܡܨܪܝܢ Ms., corr. G. Hoffmann.
40b ܪܒ] ܪܘܪܒܢ Ms., corr. Noeldeke.
43a ܡܢ Ms., corr. G. Hoffmann | ܘܩܘܡ Ms., corr. G. Hoffmann | ܠܟ + G. Hoffmann.

45 ܥܗܕܝܗ̇ ܠܡܪܓܢܝܬܐ „Gedenke der Perle,
ܕܥܠܝܗ̇ ܠܡܨܪܝܢ ܐܫܬܕܪܬ „wegen welcher du nach Ägypten reistest;
46 ܐܬܕܟܪܝܗ̇ ܠܙܗܝܬܟ „erinnere dich deines Strahlenkleides,
ܘܠܬܟܣܝܬܟ ܡܫܒܚܬܐ ܕܒܗ̇ „gedenke deines prächtigen Rockes,
47 ܕܬܠܒܫܝܗ̇ ܘܬܬܪܓܓ ܒܗ̇ „[sie] anzuziehen und als Schmuck anzulegen,
ܕܒܣܦܪ ܓܢܒܪܐ ܫܡܟ ܢܬܩܪܐ „*auf daß* im Buche der Helden dein Name *gelesen* werde
48 ܘܥܡ ܐܚܘܟ ܕܪܒܢܢ „und du mit deinem Bruder, unserm Thron-
ܝܪܬܐ ܒܡܠܟܘܬܢ ܬܗܘܐ „*Erbe* in unserm Reiche werd*est.*“ [folger
49 ܘܐܓܪܬܐ ܐܓܪܬܐ ܗܝ *Der* Brief ist ein Brief, [siegelte
ܕܡܠܟܐ ܒܝܡܝܢܗ ܚܬܡ den der König mit seiner Rechten ver-
50 ܡܢ ܒܝܫܐ ܒܢܝ ܒܒܠ vor den Bösen, den Kindern Babels
ܘܕܝܘܐ ܡܪܝܕܐ ܕܣܪܒܘܓ und den *empörerischen* Dämonen von Sarbûg.
51 ܦܪܚܬ ܒܕܡܘܬ ܢܫܪܐ Er flog in Gestalt des Adlers,
ܡܠܟܐ ܕܟܠܗ ܦܪܚܬܐ des Königs alles Gefieders,
52 ܦܪܚܬ ܘܢܚܬܬ ܠܘܬܝ flog und ließ sich nieder neben mir
ܘܗܘܬ ܗܘܬ ܟܠܗ̇ ܡܠܬܐ und wurde ganz Rede. [*Klanges*
53 ܠܩܠܗ̇ ܘܠܩܠܐ ܕܪܚܫܗ̇ Bei seiner Stimme und der Stimme seines
ܥܪܬ ܘܩܡܬ ܡܢ ܫܢܬܝ erwachte ich und stand auf von meinem Schlaf,
54 ܫܩܠܬܗ̇ <ܠܝ> ܘܢܫܩܬܗ̇ nahm ihn mir und küßte ihn,
ܘܫܪܝܬ ܐܢܐ ܛܒܥܗ̇ ܩܪܝܬ löste sein Siegel und las.
55 ܘܐܟܠ ܐܝܟ ܕܒܠܒܝ ܪܫܝܡ Ganz wie in meinem Herzen geschrieben stand,
ܡ̈ܠܝܗ̇ ܕܐܓܪܬܝ ܟܬܝܒܢ waren die Worte meines Briefes geschrieben.

47a ܘܬܬܪܓܓ Ms., corr. G. Hoffmann. 47b ܐܬܩܪܐ Ms., corr. G. Hoffmann.
48a ܕܪܒܢܢ? Wright. Oder: w'am 'ḥûkh pessâ'ribhan G. Hoffmann.
48b ܬܗܘܐ ܒܡܠܟܘܬܢ ܥܡܗ Ms., corr. G. Hoffmann. 49a Ms. ܘܐܓܪܬܝ, corr. G. Hoffm.
49b ܚܬܡܗ Ms., corr. G. Hoffmann. 50b ܡܪܝܕܐ Ms., corr. Noeldeke.
51b ܕܦܪܚܬ Ms. 53a ܕܪܚܫܗ Ms., corr. G. Hoffmann.
54a ܠܝ add. G. Hoffmann. 54b ܛܒܥܗ Ms., corr. Nöldeke.
55a D. h. dabhlebharšîm. Ms. ܒܠܒܝ G. Hoffmann.

56	ܥܗܕܬ ܕܒܪ ܡ̈ܠܟܐ ܐܢܐ	Ich gedachte, daß ich ein Königssohn wäre
	ܘܚܐܪܘܬܝ ܡܢܟܝܢܗ ܬܒܥܬ	und (daß) mein Adel seine *Natur* heischte
57	ܥܗܕܬ ܠܡܪܓܢܝܬܐ	ich gedachte der Perle, [ward
	ܕܥܠܝܗ ܠܡܨܪܝܢ ܐܫܬܕܪܬ	wegen deren ich nach Ägypten geschickt
58	ܘܫܪܝܬ ܡܪܩܐ ܐܢܐ ܠܗ	und begann zu bezaubern [Schlange.
	ܠܚܘܝܐ ܕܚܝܠܐ ܘܡܫܦܘܦܐ	die schreckliche und (Gift) schnaubende
59	ܐܫܢܬܗ ܘܐܢܝܡܬܗ	Ich brachte sie in Schlummer und Schlaf,
	ܕܫܡ ܐܒܝ ܥܠܘܗܝ ܐܬܕܟܪܬ	indem *ich* den Namen meines Vaters über ihr erwähnte,
60	ܘܫܡܗ ܕܬܪܝܢܢ	den Namen unsers Zweiten [Ostens,
	ܘܕܐܡܝ ܡܠܟܬ ܡܕܢܚܐ	und meiner Mutter, der Königin des
61	ܘܚܛܦܬܗ ܠܡܪܓܢܝܬܐ	erhaschte die Perle [mich zu wenden.
	ܘܐܬܗܦܟܬ ܕܐܦܢܐ ܠܒܝܬ ܐܒܝ	und kehrte um nach meinem Vaterhause
62	ܠܟܘܬܝܢܗܘܢ ܛܢܦܐ ܘܛܡܐܐ	*Ihr* schmutziges und unreines Kleid
	ܫܠܚܬܗ ܘܫܒܩܬܗ ܒܐܪܥܗܘܢ	zog ich aus, ließ es in ihrem Lande
63	ܬܪܨܬܗ ܠܐܘܪܚܝ ܕܐܬܐ	und richtete meine Reise daß ich käme
	ܠܢܘܗܪܐ ܕܐܬܪܢ ܡܕܢܚܐ	zum Lichte unsrer Heimat, dem Osten.
64	ܘܠܐܓܪܬܝ ܡܥܝܪܢܝܬܝ	Meinen Brief, der mich erweckte,
	ܩܕܡܝ ܒܐܘܪܚܐ ܐܫܟܚܬ	fand ich vor mir auf dem Wege:
65	[ܐܝܟ] ܕܒܩܠܗ ܐܥܝܪܬܢܝ	ihn, *der* mit seiner Stimme mich geweckt hatte,
	ܐܦ ܒܢܘܗܪܗ ܗܘ ܡܕܒܪܐ	mich wieder mit seinem Lichte leitend;
66	ܕܫܝܪܝܐ ܒܣܐܪܝܩܘܢ	auf chinesisch (Papier!) mit Rötel (geschrieben),
	ܩܕܡܝ ܒܚܙܘܗ ܡܢܨܚܐ	vor mir mit seinem Aussehn glänzend,
67	ܘܒܩܠܐ ܕܕܒܪܢܘܬܗ	mit der *Stimme seiner Führerschaft*
	ܐܦ ܠܕܚܠܬܝ ܡܫܪܪܐ	wiederum meine Angst ermutigend
68	ܘܒܚܘܒܗ ܢܓܕܐ ܠܝ	und mich mit seiner Liebe ziehend.

57b ܡܨܪܝܢ? G. Hoffmann. 59b Ms. ܐܢܐ nach ܥܠܘܗܝ, von G. Hoffmann gestrichen. 61a ܘܚܛܦܬܗ Ms., corr. G. Hoffmann. 62a ܘܠܟܘܬܝܢܗܘܢ Ms., corr. G. Hoffmann. 62b ܘܫܒܩܬܗ Ms., corr. G. H. 63a ܘܬܪܨܬܗ Ms., corr. G. H. | ܐܬܐܬ Ms., corr. G. H. 65a ܐܝܟ str. G. H. | ܐܥܝܪܢܝ Ms., corr. Wright. 67a ܘܒܩܠܐ ܕܕܒܪܢܘܬܗ Ms., corr. G. H. 68 Bevan nimmt Lücke eines Halbverses vor 68 an. | Ms. ܢܓܕ, corr. Noeldeke.

ܢܦܩܬ ܥܒܪܬ ܠܣܪܒܘܓ	69	Ich zog hinaus, kam durch Sarbûg,
ܫܒܩܬ ܠܒܒܠ ܠܣܡܠܝ		ließ Babylonien zu meiner Linken
ܘܡܛܝܬ ܠܡܝܫܢ ܪܒܬܐ	70	und gelangte zur großen [Stadt] Maišân,
ܠܒܠܘܢܗܘܢ ܕܬܓܪܐ		dem Hafen der Kaufleute,
ܕܝܬܒܐ ܕܝܡܐ ܥܠ ܣܦܬܗ	71	*der* am Ufer des Meeres liegt.
ܘܠܙܗܝܬܐ ܕܫܠܚܬ ܗܘܝܬ	72	Mein Strahlenkleid, das ich ausgezogen hatte
ܘܠܬܘܟܣܝ ܕܥܡܗ ܡܟܪܟܐ		und meinen Rock, mit welchem es umlegt war,
ܡܢ ܪܡܬܐ ܕܗܪܩܢܝ	73	schickten mir von den Höhen Hyrkaniens
ܠܬܡܢ ܐܒܗܝ ܫܕܪܘܗ		dorthin meine Eltern
ܒܐܝܕܐ ܕܓܙܒܪܝܗܘܢ	74	vermittels ihrer Schatzmeister,
ܕܒܫܪܪܗܘܢ ܠܗ ܡܗܝܡܢܝܢ		die wegen ihrer Wahrhaftigkeit damit betraut waren.
ܘܐܠܐ ܕܒܪܐ ܗܘܝܬ ܠܐ ܡܥܗܕܢܐ	75	Ohne mich seines Ranges zu erinnern,
ܕܒܛܠܝܘܬܝ ܫܒܩܬܗ ܒܒܝܬ ܐܒܝ		weil *meine* Kindheit es in meinem Vaterhause gelassen hatte,
ܡܢ ܫܠܝ ܟܕ ܐܣܬܟܠܬܗ	76	*schien* mir plötzlich sobald ich seiner ansichtig wurde,
ܠܡܚܙܝܬܝ ܕܡܘܬܐ ܕܡܢܐ ܒܝ		das *Strahlenkleid* meinem Spiegel zu *gleichen:*
ܟܠܗ ܒܟܠܝ ܚܙܝܬܗ	77	ich sah es ganz in mir Ganzem [sichtig,
ܘܐܦ ܐܢܐ ܟܠܝ ܒܗ ܐܣܬܟܠܬ		und ward in ihm auch meiner ganz an-
ܕܬܪܝܢ ܚܢܢ ܒܦܘܪܫܢܐ	78	daß wir zwei wären in Geschiedenheit
ܘܬܘܒ ܚܕ ܒܕܡܘܬܐ ܚܕܐ		und wieder eins in einerlei Gestalt;
ܘܐܦ ܠܓܙܒܪܐ ܗܢܘܢ	79	auch sah ich ebenso, daß die Schatz-
ܕܠܗ ܐܝܬܝܘܗܝ ܚܙܝܬ ܗܟܢܐ		die es mir gebracht hatten, [meister,

71 ܘܕܝܬܒܐ Ms., corr. Wright. | ܣܦܬܗ Ms., corr. G. Hoffmann. | Nach 71 nimmt Bevan Lücke von einem Halbvers an.

72a ܘܠܙܗܝܬܝ (a. Rand ܘܠܙܗܝܬܐ) Ms.; „oder ܘܠܙܗܝܬܝ" G. Hoffmann.

73a ܪܡܬܐ Ms., ܕܪܡܬܐ Bevan. | 75a ܘܐܠܐ Ms., corr. G. Hoffmann.

75b ܕܒܛܠܝܘܬܝ Ms., corr. G. Hoffmann. 76a ܫܠܝ Ms., corr. G. Hoffmann.

76b ܡܚܙܝܬܐ G. Hoffmann, ܠܡܚܙܝܬܐ Ms. „ܠܡܚܙܝܬܐ ܕܡܢܐ?" G. H. | ܕܡܐ Bevan.

77a ܟܠܗ ܒܟܠܝ Ms., corr. G. Hoffmann. 77b ܒܟܠܝ Ms.

ܕܬܪܝܢ ܐܢܘܢ ܚܕܐ ܕܡܘܬ ܐܢܘܢ	80	zwei wären von einerlei Gestalt,
ܕܚܕ ܢܝܫ ܕܡܠܟܐ ܪܫܝܡ ܒܗܘܢ		weil ihnen dasselbe [„ein"] Zeichen eingezeichnet war des Königs,
ܕܐܝܩܪܐ ܐܦܢܝ ܠܝ	81	der mir durch sie die *Ehre*,
ܠܡܫܟܢܝ ܕܥܘܬܪܝ ܒܐܝܕܝܗܘܢ		*das Pfand meines* Reichtums zurückgab,
ܠܒܘܫܐ ܡܨܒܬܐ	82	das Strahlenkleid,
ܕܒܨܒܬܐ ܫܦܝܪܬܐ ܡܨܒܬܐ		das mit prächtigen glänzenden Farben geschmückt war:
ܒܕܗܒܐ ܘܒܒܪܘܠܐ	83	mit Gold und Beryllen,
ܘܟܪܟܕܢܐ ܘܦܪܓܘܢܐ		mit Chalcedonen und schillernden (Opalen?)
ܘܣܪܕܘܢܐ ܦܘܚܡ ܓܘܢܐ	84	und verschiedenfarbigen Sardonen.
ܐܦ ܗܘ ܒܪܘܡܗ ܡܫܟܠܠ		Auch war es gemäß seiner (himmlischen) Erhabenheit angefertigt
ܘܒܟܐܦܐ ܕܐܕܡܘܣ	85	und mit Demantsteinen
ܟܠܗ ܦܘܩܕܘܗܝ ܩܒܝܥܝܢ		all seine Gelenke festgesteckt;
ܘܨܠܡܗ ܕܡܠܟ ܡܠܟܐ	86	das Bild des Königs der Könige
ܟܠ ܒܟܠܗ ܡܨܝܪ ܘܪܫܝܡ		war ihm vollständig überall aufgemalt
ܘܐܝܟ ܟܐܦܐ ܕܣܦܝܠܐ	87	und es (rein) wie Saphirstein
ܬܘܒ ܒܪܘܡܗ ܡܨܒܬܐ		wiederum in seinen Höhen bunt gewirkt.
ܘܚܙܝܬ ܬܘܒ ܕܒܟܠܗ	88	Ich sah ferner, überall an ihm
ܙܘܥܐ ܕܝܕܥܬܝ ܪܚܫܝܢ		die Bewegungen *meiner* Gnosis wimmeln
ܘܚܙܝܬ <ܗܘܐ> ܕܡܫܡܠܠܗ	89	und sah auch, daß es sich
ܐܝܟ ܛܝܒܗ ܕܡܡܠܠܘܬܐ		wie zum Reden anschickte.
ܩܠܐ ܕܙܡܪܘܗܝ ܫܡܥܬ	90	Den Klang seiner Melodien vernahm ich,
ܕܚܫ ܒܡܚܬܬܗ ܡܪܢܡܐ		die es *während seiner Herabkunft* lispelte:

81a ܠܝ ܐܦܢܝ ܕܐܝܕܝܗܘܢ Ms., corr. ܐܝܩܪܐ? Wright. Nach καὶ ἀπεδίδουν μοι τιμήν corr. G. Hoffmann. 81b ܠܡܫܟܢܝ ܕܥܘܬܪܝ ܒܐܝܕܝܗܘܢ Ms., corr. G. Hoffmann.

82a ܒܨܠܘܬܐ Ms., corr. G. H. 82b ܕܨܒܬܐ Ms., corr. G. H. | ܡܨܒܬܐ Ms., corr. G. H. („oder ܡܨܒܬܐ"); ܡܨܒܬܐ Noeldeke.

84a ܘܣܪܕܘܢܐ Ms., corr. Wright. | ܦܘܚܡ Ms., corr. G. Hoffmann.

86b ܟܠ G. H., ܟܠܗ Ms. 87a ܘܐܝܟ] ܘܐܦ Ms., corr. Noeldeke.

87b ܡܨܒܬܐ ܒܪܘܡܗ Ms., corr. G. H. 88b ܪܚܫܝܢ Ms., corr. G. H. ܪܚܫܝܢ Wright.

89a <ܗܘܐ> + G. Hoffmann. 90b ܡܚܬܬܗ Ms., corr. G. Hoffmann.

«ܕܕܝܠܗ ܐܢܐ ܪܗܝܛ ܥܒܕܐ	91	„Ich gehöre dem hurtigsten Diener an,
ܕܒܗ ܪܒܝܢܝ ܡܪܒܝܢܘܗܝ ܕܐܒܝ		für *den* man mich vor meinem Vater aufzog
ܘܐܦ ܐܢܐ ܚܙܝܬ ܗܘܝܬ ܒܝ	92	und ich gewahrte auch [wuchs."
ܕܩܘܡܬܝ ܐܝܟ ܥܒܕܘܗܝ ܐܬܠܗ»		wie meine Statur wie (= mit) seine Werke
ܘܒܙܘܥܘܗܝ ܡܠܟܝܐ	93	Und mit seinen königlichen Bewegungen
ܦܘܫܛܗ ܠܘܬܝ ܡܬܦܫܛܐ		ergießt es sich ganz zu mir hin
ܘܒܠܠ ܐܝܕܐ ܕܝܗܘܒܘܗܝ	94	und eilt im Auftrag („an der Hand") seiner Geber,
ܡܣܬܪܗܒܐ ܐܝܟ ܕܐܣܒܝܘܗܝ		daß ich es nehmen möchte;
ܘܐܦ ܠܝ ܚܘܒܝ ܐܩܝܬ ܗܘܐ	95	und auch mich stachelte meine Liebe
ܕܐܪܗܛ ܠܐܘܪܥܗ ܐܩܒܠܝܘܗܝ		ihm entgegen zu laufen, *es* zu empfangen.
ܘܐܬܦܫܛܬ ܘܢܣܒܬܗ	96	Und ich streckte mich hin und empfing es,
ܒܫܘܦܪܐ ܕܨܒܥܘܗܝ ܐܨܛܒܬ		schmückte mich mit der Schönheit seiner Farben
ܘܠܒܘܫܝ ܒܪܝܩ ܓܘܢܐ	97	und zog meinen glänzendfarbigen Rock
ܥܠܝ ܒܟܠܗ ܐܬܥܛܦܬ		vollständig über mich ganzen.
ܠܒܫܬ ܒܗ ܘܐܣܬܠܩܬ	98	Damit bekleidete ich mich und stieg empor
ܠܬܪܥ ܫܠܡܐ ܘܣܓܕܬܐ		zum Tore (Hofe) der Begrüßung und der Anbetung.
ܪܟܢܬ ܪܫܝ ܘܣܓܕܬ ܠܗ	99	Ich bückte mein Haupt und betete an
ܠܙܝܘܗ ܕܐܒܐ ܕܠܝ ܫܕܪܗ		den „Glanz" des Vaters, der mir es (das Kleid) geschickt hatte,
ܕܥܒܕܬ ܠܦܘܩܕܢܘܗܝ	100	dessen Gebote ich ausgeführt hatte
ܘܐܦ ܗܘ ܕܐܫܬܘܕܝ ܥܒܕ		und der seinerseits getan, was er verheißen:
ܘܒܬܪܥܐ ܕܦܛܟܫܘܗܝ	101	Am Tore (Hofe) seiner Prinzen (eig. „Haussöhne")
ܒܪܘܪܒܢܘܗܝ ܐܬܚܠܛܬ		verkehrte ich mit seinen Großen;

91a ܗܘ G. H., ܗܘ Ms. | ܒܚܪܐ? Noeldeke. 92a ܚܙܝܬ Ms., corr. G. H.
95b ܘܐܩܒܠܝܘܗܝ Ms., corr. G. Hoffmann. 97b ܒܟܠܗ Ms., corr., G. H.
98a ܒܗ Ms., „oder ܒܗ" G. H. 99b ܠܝ Ms., corr. Wright.
101a ܕܦܛܟܫܘܗܝ? Wright. 101b ܒܪܘܪܒܢܘܗܝ ܒܪܘ Ms. "ܒܪ G. Hoffmann.

ܕܐܬܒܣܡ ܒܝ ܘܦܨܝܚ ܥܡܝ 102	der mich freudig aufnahm
ܘܥܡܗ ܒܡܠܟܘܬܗ ܗܘܝܬ	und ich war mit ihm in seinem Reiche,
ܕܥܒܕܐ ܕܗܕܪܘܣܐ 103	den all seine Diener (Soldaten)
ܩܠܐ ܒܟܠܗܘܢ ܠܗ ܡܫܒܚܝܢ	mit Wasser-Orgelstimmen preisen:
ܕܐܫܬܘܕܝ ܕܠܬܪܥܐ [ܬܘܒ] 104	*dafür daß* er versprochen hatte,
ܕܡܠܟ ܡܠܟܐ [ܥܡܗ] ܐܙܠ	daß ich an den Hof des Königs der Könige reisen
ܘܒܩܘܪܒܢ ܡܪܓܢܝܬܝ 105	und bei *Darbringung meiner* Perle
ܥܡܗ ܠܡܠܟܢ ܐܬܚܙܐ	mit ihm (vor) unserm König erscheinen sollte.
ܫܠܡ ܡܕܪܫܐ ܕܝܗܘܕܐ ܬܐܘܡܐ ܫܠܝܚܐ.	**Zu Ende ist das Lied Judas Thomas des Apostels,**
ܕܐܡܪܗ ܒܝܬ ܐܣܝܪܐ ܀	**das er sang im Gefängnisse.**

103a ܕܗܕܪܘܠܐ Fraenkel (= ὑδραυλέων) [Zeitschr. f. Assyr. XVII, 86]. Nach Hoffmann ist es dasselbe Wort, aus hedrôlsê entstellt.

104a ܘܐܫܬܘܕܝ Ms., corr. G. Hoffmann. | ܬܘܒ str. G. Hoffmann.

104b ܥܡܗ str. G. Hoffmann. 105a ܘܒܩܘܪܒܢܗ ܘܡܢ ܡܪܓܢܝܬܗ Ms., corr. G. Hoffmann.

I.

Der erste Hymnus.

Was schon erledigt ist, die Frage nach der Ursprünglichkeit des griechischen oder syrischen Textes, kann hier unerörtert bleiben. Es genügt auf Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten I S. 301 ff. zu verweisen. Die größere Ursprünglichkeit ist ganz zweifellos in der griechischen Form zu finden. Damit aber soll nicht gesagt sein, daß der griechische Text das Original rein und ohne Zusätze und Abstriche wiedergibt. Vor dieser Annahme muß schon die Tatsache bewahren, daß an nicht wenigen Stellen der Grieche als Paraphrast erscheint. Ist der erste Hymnus ebenso wie der zweite in sechssilbigen Doppelzeilern verfaßt gewesen, so beweist schon das Metrum, daß überall da, wo sich ein Überschuß findet, der Text erweitert ist. Ferner ist auf das leider nur allzu kurze armenische Fragment zu verweisen, in dem der Bearbeiter der Akten nach dem Anfang des Liedes mit den Worten: „und andere derartige Worte des Lobes [sagte Thomas] bis zu jener Stelle“ gleich zum Schluß überspringt. Aber dieser Schluß ist neu. Statt des Aorist finden wir das Futurum, statt der dritten Person die erste. Der Wein heißt „freudespendend“, wobei wohl an Stellen wie Psalm 104, 15, Pred. Salomonis 10, 19, Sirach 31, 35; 40, 20, Sprüche 10, 19 gedacht ist. Die Teilnahme an der himmlischen Hochzeit, die hier noch einmal betont ist, mag aus dem Vorhergehenden entnommen sein. Aber was soll der merkwürdige Schluß: daß sie „zeugen von der Grenze des Ostens“? An eine Textverderbnis zu denken, und etwa „des Lichtes Aufgang“ zu lesen, was graphisch nicht gar zu weit abliegen würde, ist kein rechter Grund. Man wird auf die Lösung dieses Rätsels verzichten

müssen, wenn nicht, was nicht ausgeschlossen erscheint, eine vollständigere Rezension des armenischen Textes ans Licht tritt.

Die Disposition des Liedes ist noch deutlich zu erkennen. Nach einer Schilderung der Lichttochter, die von dem Äußeren zu der eigentlichen Schönheit fortschreitet, geht das Lied über zur Situation, in der die Jungfrau vorgestellt ist. Sie schreitet zur Hochzeit im bräutlichen Schmuck. Das Brautgemach ist schon gerüstet, die Brautführer und Brautjungfern sind schon bereit, die Braut zum Bräutigam zu geleiten. Sehnend blickten sie auf ihn hin, damit er sie teilnehmen lasse an der königlichen Hochzeit.

Das Lied ist den syrischen Hochzeitsgesängen nachgebildet. Seit Wetzstein[1] die Bräuche, die in Syrien noch heute unter den Bauern bei ihren Hochzeiten herrschen, geschildert hat, ist nicht nur das Hohe Lied verständlicher geworden, sondern auch ein Licht auf die eigenartige Symbolik gefallen, die sich mit der Hochzeit verbindet. Das Hauptsächliche ist dies: während der siebentägigen Hochzeitsfeier stellen Braut und Bräutigam ein Königspaar vor. Ihr Thron ist ein umgestürzter Dreschschlitten, jenes eigenartige, schlittenförmige Gerät, das auf der Tenne über die ausgebreiteten Ährenbüschel hingezogen wird und dessen an der Unterseite angebrachten steinernen Zacken die Körner aus den Ähren reißen. Unter den Liedern spielt eines (*waṣf* genannt) eine Hauptrolle. Es ist die für unser Empfinden meist allzueingehende Schilderung der Schönheiten der Braut, wie wir sie auch im Hohenliede 7, 2 ff. finden. Einem solchen *waṣf* nachgebildet ist der erste Teil des Hymnus, der in Z. 1—22 Schilderung der Braut enthält. Dagegen ist der zweite Teil Z. 30 ff. der Erwartung des Bräutigams gewidmet, dessen Herankommen offenbar in naher Aussicht steht. Auch hier liegt die Hochzeitssitte Syriens, wie wir sie auch in Israel finden, den Gedanken des Liedes zu Grunde. Die Braut erwartet, umgeben von ihren Brautjungfern und von Brautführern, den Bräutigam, der in feierlichem Zuge begleitet von seinen Gesellen kommt, um die Braut in sein oder seiner Eltern Haus zu holen.

[1] Wetzstein, D. syr. Dreschtafel in Bastians Zeitschr. f. Ethnologie 1873, S. 287 ff. und in Delitzschs Kommentar zum Hohen Liede S. 162 ff.

Daß es kein profanes Hochzeitsgedicht sein kann, wozu es Harnack stempeln wollte, beweist schon der Wortlaut. Wie sollte die Braut als „Tochter des Lichtes" bezeichnet werden! Auf das Licht spielt auch Z. 2 an; im Syrischen ist das noch deutlicher als bei dem Griechen. Denn das Wort, das gebraucht ist, um den Glanz zu bezeichnen, findet sich in der spätjüdischen Literatur, wo es von dem göttlichen „Glanz" gebraucht wird. Auch in der Beschreibung der Schönheit der Jungfrau ist deutlich die Linie des Natürlichen überschritten und durch die Vergleiche angedeutet, daß der Dichter nicht von menschlicher Schönheit singen will. Was hätte es für einen Sinn, von einer menschlichen Braut zu sagen, daß ihre Hände auf den Chor der Äonen weisen (oder nach dem Syrer auf den „Ort des Lebens"), was sollen die Tore der Stadt, von denen Z. 20 redet? Was für ein Bräutigam soll das sein, von dem die Augen Licht empfangen (oder der seine Gespielen in Herrlichkeit erstrahlen läßt, wie der Syrer sagt), und wer ist der Vater des All, dessen Licht die Hochzeitsgenossen empfangen? Aus alle dem geht hervor, daß die Hochzeitsgebräuche, von denen dies Lied ausgeht, nur die äußere Form abgeben. In den Hochzeitsriten birgt sich ein tieferer Sinn, und die besungene Braut ist nicht ein irdisches Mädchen, sondern eine himmlische Größe. Aber wer darunter zu verstehen ist, das scheint zunächst vollkommen dunkel. Die Anspielungen sind, wie es scheint, so allgemein gehalten, daß aus ihnen nicht viel zu entnehmen ist.

Der Syrer bietet zwar einen Schlüssel; aber dieser Schlüssel schließt nicht. Er hat statt der Jungfrau, die als des Lichtes Tochter gepriesen wird, die Kirche eingeschoben und diese Identifizierung ist auch in den Armenier übergegangen. Der Grund dieser Umdeutung ist leicht zu erkennen. Schon in jüdischen Kreisen deutete man das Hohe Lied allegorisch um und wollte darin eine Schilderung des Verhältnisses von Jahve zur Gemeinde sehen. So sah es ein Zeitgenosse des Rabbi Akiba, Simon, der Sohn Gamaliels an und im Targum ist die Ansicht schon soweit durchgedrungen, daß dieses durchweg auf die allegorische Auslegung aufgebaut wurde. Doch werden die Anfänge der Deutung wohl noch älter sein. Indem man statt der jüdischen Gemeinde die christliche Kirche einschob, kam man sehr einfach auf dieselbe allegorische Auslegung, nur daß man in dem Bräutigam nicht Gott sah, sondern Christus.

Das Bild ist schon im Neuen Testament angedeutet (Eph 5, 23), wenn Christi Verhältnis zur Gemeinde in Parallele gesetzt wird zu dem Verhältnis, das zwischen dem Mann und der Frau besteht. Auch in den Gleichnissen von den törichten und klugen Jungfrauen und von der königlichen Hochzeit konnte man leicht etwas ähnliches finden. So läßt es sich verstehen, wie der Syrer dazu kam, die Kirche einzuschieben. Er hat wohl das Lied wirklich so verstanden, weil er auch den salomonischen Sang so zu verstehen gewöhnt war.

Aber nichts deutet darauf hin, daß der Dichter des Liedes auch die Kirche oder die Gemeinde im Sinne hatte. Es müßte schon eine weitgehende Loslösung von den verbindenden Gedanken angenommen werden, wenn man das, was er sagt, auf die Kirche beziehen wollte: vor allem eine Loslösung von der Wirklichkeit, wie wir sie hier schwerlich voraussetzen dürfen.

Daher ist man mit Recht über die Deutung, die der Syrer versucht hat, hinweggegangen und hat eine Lösung der Rätsel des Liedes auf anderm Wege gesucht. Nicht in den Kreisen, die man als kirchliche zu bezeichnen pflegt, ist das Lied entstanden. Gnostiker haben es gesungen und aus ihren Vorstellungen und Gedankenkreisen heraus ist es allein zu erklären. Diese Vermutung ist schon von Thilo[1] so eingehend begründet worden, daß man auf weitere Erörterung verzichten kann. Auch die Erklärung hat derselbe Gelehrte so ausgezeichnet gefördert, daß nur weniges nachzuholen bleibt.

Ist das Lied syrischen Ursprungs, wie man wohl mit Sicherheit annehmen darf, so haben wir auch die Erklärung der Einzelheiten aus den syrischen Kreisen der Gnosis zu entnehmen. Diese syrische Gnosis ist uns freilich durch keine originalen Werke mehr bekannt. Alles was wir von ihr wissen, geht auf die Berichte der Bestreiter zurück, denen wir durchaus nicht allzuviel bona fides zutrauen dürfen. Auch über die Entwicklung der Ideen wissen wir nur wenig. Daß eine weitgehende Entwicklung stattgefunden hat, können wir mit einigem Grund vermuten, aber im einzelnen läßt sich hier nichts mehr nachweisen. Die Hauptgedanken liegen jedoch klar, und mit ihrer Hilfe ist es nicht schwer,

[1] Thilo, Acta Thomae p. 121 sqq.

dem Liede einen Sinn abzugewinnen. Ehe man das versucht, ist die von dem Liede vorausgesetzte Situation klarzustellen.

Die erste Hälfte schildert die den Bräutigam erwartende Braut. Sie ist schon zu seinem Empfange geschmückt, alles ist bereit, auch das Brautgemach mit Blumen bestreut: doch der Bräutigam ist noch nicht gekommen. Die zweite Hälfte des Liedes schildert die Erwartung, mit der das Gefolge der Braut dem Bräutigam entgegenblickt. Sehnend schauen sie aus nach ihm, der sie zu ewiger Freude führen wird, die sieben Brautführer, die sieben Brautjungfern, die zwölf dienstbaren Geister. Sie alle hoffen auf das Hochzeitsmahl, zu dem sich die Edlen versammeln, bei dem sie in glänzende Gewänder gehüllt in Jubel den Vater des All preisen, daß er sie mit ewiger Speise speiste und mit dem Trank des Lebens tränkte.

Die beiden Teile des Liedes gehören demnach enge zusammen. Sie schildern denselben Zustand, die Erwartung des Bräutigams. Durchaus naturgemäß tritt der Gedanke der Erwartung bei der Braut mehr zurück: bei ihr steht die Freude im Vordergrunde, die Freude darüber, daß sie mit dem Ersehnten, Geliebten demnächst vereinigt sein wird. Bei ihrem Gefolge steht die Hoffnung auf die mit dem Erscheinen des Bräutigams verbundenen Freuden in erster Linie. Sobald er erscheint, beginnt ja das Hochzeitsfest. Wer ist nun die Braut, wer ist ihr Gefolge?

Sie heißt des Lichtes Tochter, königlicher Glanz ist ihr zuteil geworden. Will man erkennen, wer damit gemeint sein mag, so wird man gut tun, etwas weiter auszuholen, als das gewöhnlich zu geschehen pflegt, und die eigentümlichen, auf den ersten Blick wild phantastischen Systeme dieser syrischen Theologen bis auf ihre Wurzeln zurück verfolgen. Damit wird sich diese eigentümliche Religionsphilosophie leicht aus ihrer Isolierung lösen.

Eigentümlich ist allen diesen Theorien eine eigentümliche Differenzierung in dem Wesen Gottes, daß sie durch einen eigentümlichen Prozeß sich in zwei, ein männliches und weibliches Wesen, zerspalten lassen. Es ist kein Akt der Schöpfung, keine Emanation, sondern eine Differenzierung, wie sich die Keimzelle in zwei Zellen zerlegt. Diese Zerspaltung ist jedoch nicht erst auf dem Boden dieses Christentums erfolgt sondern war schon längst in dem Glauben der Semiten durchgeführt.

Auskunft darüber geben die seltsamen Spekulationen über den Entwicklungsgang der Weltschöpfung, die uns Philo von Byblos aus den Aufzeichnungen des Sanchuniathon aufbewahrt hat.[1] Wie alt oder wie jung diese mythologischen Deutungen des Weltprozesses sind, kann hier außer Frage bleiben. Selbst wenn sie erst von Philo ersonnen wären, was nicht denkbar ist, gäben sie Zeugnis für die religiösen Ideen der Zeit, die dem Christentum vorausgeht. Aber sie sind offenbar ein gutes Stück älter. Eine größere Schwierigkeit verursacht der Zusammenhang der Fragmente, die uns Euseb aufbewahrt hat (praep. ev. I, 10). Es ist nicht eine einzige, in sich zusammenhängende Darstellung, sondern es sind, wie Bunsen gesehen hat, mehrere Kosmologien zusammengeschweißt. Dazu hat Euseb, wie es scheint, den Anfang weggelassen, auch sonst einiges aus der Mitte herausgeschnitten und uns dadurch die Möglichkeit genommen, die Zusammenhänge genau zu erkennen. Er beginnt seine Excerpte mit dem Anfang der Welt, vor dem aber ohne Zweifel etwas über Gott gesagt war. „Der Anfang des Alls war eine finstere und sturmbewegte Luft oder ein Wehen finsterer Luft und ein dunkles, abgrundtiefes Chaos. Dies war unbegrenzt und eine lange Zeit hindurch schrankenlos. Da wurde der Geist von Liebe ergriffen zu seinen eigenen Anfängen [d. h. zu Gott], es entstand eine Vermischung und diese Verbindung wurde Sehnsucht genannt. Dies war der Anfang der Schöpfung aller Dinge." Wie das jetzt im Griechischen steht und wie wir es deutsch lesen, lautet das freilich wüst genug. Statt der Luft oder des Windes oder des Geistes brauchen wir nur das entsprechende semitische Wort einzufügen und sofort stellt sich die Götterzweiheit ein. Den „Herrn" (*Ba'al*), der den Anfang von allem bildet, hat der Epitomator weggelassen. Er paßte ihm nicht in den Zweck seiner Darstellung. Neben diesem Ba'al steht das weibliche Komplement, die Herrin (Ba'alat, Ba'altis, Belît u. a.), hier aber nicht als Herrin bezeichnet, sondern Geist (rûᵃḫ רוּחַ, syr. u. aram. rûḥa ܪܘܚܐ, רוּחָא) genannt. Da das semitische Wort für Geist ein Femininum ist, schien es besonders geeignet zu sein, die weibliche Ergänzung zu der männlichen Gottheit zu liefern. Ob in

[1] Vgl. dazu Bunsen, Ägyptens Stellung in d. Weltgesch. V, 1, S. 256ff. Merx in Schenkels Bibellexikon I, S. 223 (Art. „Baal").

dem verlorenen Anfang etwas über die Anfänge des weiblichen Teiles der Gottheit gesagt war, läßt sich nicht mehr ahnen. Durch Äonen hindurch war nun Gott und Geist unbewegt nebeneinander, bis endlich den Geist die Liebe erfaßt und durch die Verbindung des männlichen Gottes mit dem weiblichen Geiste das Weltall entsteht. Und zwar entsteht zunächst wieder eine Syzygie; nach der Sehnsucht wird durch „die schrankenlose Verbindung des Geistes (mit Gott) Mot“ geschaffen. Die Deutung dieses Wortes ist unsicher; am wahrscheinlichsten ist die von Merx vorgeschlagene Ableitung von dem Verbum 'iwwâ „begehren‘, das im Syrischen auch „sich verbinden“ heißt und das daher eine passende Erklärung auch für die „Verbindung“ bei Sanchuniathon bildet. Davon ließe sich ein Substantiv ma'ûth (מָאוּת) ableiten, das „Begehren“ bedeuten würde. Aus diesem weiblich gedachten Begehren entspringen nun weiter alle Lebenskeime; wie es in dem Texte heißt: „aus ihm kam alle Besamung der Schöpfung und das Entstehen des Weltalls.“

Aus Gott und dem Geist ist nach dieser Vorstellung das Weltall hervorgegangen, das aus dem Chaos gebildet wurde. Es liegt nahe, hierbei an den Schöpfungsbericht Gen 1 zu denken. Der Geist Gottes, der dort untätig über den Wassern zu brüten scheint, hat in jener phönizischen Kosmologie noch seine fest bestimmte Aufgabe. Aus dem ewig Ruhenden, dem untätigen Brüten wird durch die Liebe des Geistes zu seinen Anfängen, zu Gott, etwas Bewegtes, das Begehren und dies Begehren schafft alles Leben in der Welt der Schöpfung. Die Parallele zur Genesis zeigt, daß wir es hier nicht mit einer phönizischen Sondervorstellung zu tun haben, sondern daß wir uns auf dem Boden gemeinsemitischer Vorstellungen bewegen. Andere Parallelen aus dem Bereiche der babylonischen Mythologie herbeizuziehen, ist überflüssig, da sie doch nicht weiterführen.

Etwas abgeändert erscheint die Vorstellung in der spätjüdischen Weisheitslehre. In den Sprüchen Salomos spricht die Weisheit (ḥokma, ḥakmûth) so von sich:

> Gott schuf mich als Anfang seines Tuns,
> als erstes seiner Werke vor Zeiten;
> von Ewigkeit her bin ich eingesetzt
> von Anbeginn an, vom Uranfang der Erde.

In dieser Weise geht es weiter; stets betont die Weisheit ihre Vorweltlichkeit. In v. 30 nennt sie sich selbst die Werkmeisterin, die Gott zur Seite stand und Tag für Tag seine Wonne ist. Sie hat (9, 1) ihr Haus gebaut und seine sieben Säulen ausgehauen. Das Haus ist der Himmel, der auf sieben Säulen ruht. Es gibt noch viele andere Stellen, an denen die Weisheit Gottes in derselben Weise als schöpferisch tätig bezeichnet wird, wie in der phönizischen Kosmogonie der Geist.[1] Man kann daher wohl sagen, daß in der jüdischen Literatur die Weisheit an die Stelle des göttlichen Geistes getreten ist, daß sie als die lebenspendende, weltenschaffende weibliche Kraft gedacht wurde.

Beide Vorstellungen finden wir in derselben Weise auch von den ältesten Christen verwertet. Das Hebräerevangelium nennt den Geist ausdrücklich die Mutter Jesu, und man kann vielleicht sogar sagen, daß auch die Taufgeschichte mit ihrer Psalmworte redenden Gottesstimme das Zeugnis nicht von Gott, sondern vom Geist ausgehen ließ. Denn die Taube ist der heilige Vogel der weiblichen Gottheit.

Damit kommt man schon auf den Boden, auf dem die gnostischen Ideen wurzeln. Was die späteren Berichterstatter zu einer trockenen Aufzählung verbundener Paare und Doppelpaare machen, ist ursprünglich auch nichts anderes gewesen, als der Versuch, mit Hilfe der überlieferten religiösen Vorstellungen den Weltprozeß deutlich zu machen. Originelles haben jene Theologen gar nicht erstrebt. Das Originelle und Verabscheuungswürdige haben erst ihre Gegner darin gefunden, denen es an den Vorbedingungen für das rechte Verständnis, auch an dem guten Willen fehlte. Sieht man genauer zu, so lösen sich die alten religiösen Ideen ohne Schwierigkeiten los und erweitert, ausgesponnen, entwickelt treten uns jene alten semitischen Kosmologien in christlichem Gewand entgegen.

Irenäus schreibt (I, 30, 1f.) von den Gnostikern, die man recht wenig zutreffend später die Ophiten genannt hat, folgendes: „Wieder andere reden schreckliche Dinge: es gäbe nämlich ein Urlicht in der Kraft der Tiefe (des Bythos), das sei selig und unvergänglich und unbegrenzt; das sei der Vater des Alls und werde der erste Mensch genannt. Aus ihm

[1] Vgl. Bousset, D. Religion des Judentums S. 336ff.

sei die Vernunft (Ennoia) hervorgegangen; die nennen sie den Sohn dessen, der sie habe hervorgehen lassen, und sie sei der Sohn des Menschen, der zweite Mensch. Unter diesen sei der Heilige Geist und unter dem oberen Geiste die gesonderten Elemente, das Wasser, Finsternis, Abgrund Chaos, über denen nach ihrer Behauptung der Geist schwebt, den sie das erste Weib nennen. Als darauf, wie sie sagen, der erste Mensch mit seinem Sohne über die Schönheit des Geistes, d. h. des Weibes jubelten und sie mit Licht erfüllten, da erzeugte er mit ihr das unvergängliche Licht, den dritten Mann, den sie Christus nennen, den Sohn des ersten und zweiten Menschen, und des Heiligen Geistes der Frau“. Man kann es denen, die eine so verworrene Erzählung überlieferten, nicht verdenken, wenn sie diesen Knäuel abscheulich fanden und es nur widerstrebend berichteten. Und dennoch ist es ein Leichtes, die ursprünglichen Gedanken aus diesem Wirrwarr noch herauszulösen, wenn man nur die religionsgeschichtliche Grundlage nicht vergißt.

Am Anfang der Welt steht das Urlicht, Gott. Aus ihm setzt sich heraus die Ennoia. Das ist nichts anderes als die Weisheit, das weibliche Prinzip, wie es das Judentum sich dachte. Ennoia ist aber im Griechischen sogut wie im Hebräischen *ḥokmâ* ein Femininum, kann daher nie und nimmer als Menschensohn bezeichnet werden. Diese Bezeichnung ist vielmehr nur dem biblischen Ausdruck zu liebe gewählt worden, darf daher ohne weiteres beiseite gelassen werden. So bleibt ein Paar übrig, ein männliches Wesen, das Urlicht, das ewig unvergänglich und unbegrenzt herrscht und das, selbst bewegungslos, das weibliche Prinzip aus sich hervorgehen läßt. So herrscht neben ihm das weibliche Prinzip, die Weisheit. Unter diesen beiden steht der Heilige Geist, von dem die Elemente ausgehen, auch er ein weibliches Prinzip, und nun gar von Vater und Sohn zugleich mit Licht befruchtet, Mutter des Christus. Man braucht nur die einfache Operation zu vollziehen, diese sinnlose Abfolge nebeneinander zu stellen und das Widersinnige löst sich sofort in durchaus befriedigender Weise auf:

I	IIa	IIb
Urlicht	Urlicht ◡ heiliger Geist	Urlicht ◡ heiliger Geist
Vernunft [Sohn, zweiter Mensch]	|	V
|	Elemente	Christus [unvergängliches Licht]
?		

Wie man sieht, ist das genau die bei Sanchuniathon vorliegende Spekulation. Neben Gott steht das weibliche Prinzip, aus dem die ganze Welt hervorgeht. Und wie dort eine doppelte Abfolge gegeben ist, einmal das All und sodann das Begehren, so auch hier. Der Geist ist die Mutter der Elemente, und er ist die Mutter des Christus. Mit diesen drei Stufen sind ganz äußerlich die Worte erster Mensch, zweiter Mensch, Menschensohn, heiliger Geist verbunden worden, die einer ganz andersartigen jüdischen Spekulation ihr Dasein verdanken und die sicherlich in diesem System ursprünglich keine Stelle hatten.

Der Bericht des Irenäus geht nun weiter: „Als nun Vater und Sohn bei dem Weibe lagen, das sie auch Mutter der Lebendigen nennen, sagen sie es sei, da es die Fülle des Lichts nicht tragen und fassen konnte, aus der Überfülle etwas nach links übergeflossen; und so sei ihr Sohn, Christus allein, weil er rechts und leicht genug war für die oberen Regionen, sofort mit seiner Mutter in den unvergänglichen Äon emporgerissen worden. Dies aber sei die wahre und heilige Kirche, die Benennung, Zusammenfügung und Vereinigung sei vom Vater des Alls, des ersten Menschen, und des Sohnes des zweiten Menschen und des Christus, ihres Sohnes und des vorhin genannten Weibes". Der Schluß ist hier heillos in Verwirrung, auch bei dem Fehlen des Urtextes nicht mehr genau zu übersetzen und daher hier auch außer acht zu lassen. Welche Rolle bei der Sache die Kirche spielt, ist hier ganz gleichgültig. Im übrigen aber scheint soviel deutlich, daß die zwei Entwicklungslinien, die oben als IIa und IIb nebeneinander gestellt sind, weiter verfolgt werden sollen. Das Paar Licht und Geist setzt sich nach oben fort in Christus, dem Bewohner des Lichtreiches und nach unten in dem Lichtfunken, dessen Abspringen nach links in so merkwürdiger Weise geschildert ist. Daß dies der Sinn dieses überleitenden Abschnittes sein soll, geht aus dem weiter Erzählten deutlich hervor.

Die Kraft, Weisheit, Lust (Prunikos) und Mannweib genannt, die bei der Befruchtung übersprudelte, hatte Lichtsamen in sich; sie sank von den Eltern nach unten herab, stieg in das regungslos daliegende Wasser hinab, bewegte es und regte es bis in die untersten Tiefen auf. Aus dem Chaos der Materie nahm sie einen Leib an. Da sie aber von dem feuchten Lichtsamen in sich trug, bewahrte dieser sie davor, daß

sie ganz in die Materie versank. Als sie zum Bewußtsein kam und nun aus der Materie zu fliehen suchte, dem Lichte wieder zustrebend, sah sie sich gehindert durch die Schwere ihres materiellen Leibes. Sie suchte nun das Licht im Innern zu bergen, damit die Elemente es nicht beschädigten. Und als sie von ihm genügend Kraft gesammelt hatte, erhob sie sich, breitete sich in der Höhe aus und schied sich durch den so geschaffenen Himmel von den unteren Elementen, indem sie einen wasserartigen Leib behielt. Ihr Sohn, Jaldabaoth, der durch einen Rest des unvergänglichen Geistes schaffenskräftig war, ließ aus sich seinerseits einen Sohn hervorgehen, dieser wiederum einen, bis die Siebenzahl voll ward. Hier lenkt das System zurück zu der unter I bezeichneten Reihe und bildet die oben berührte semitische Vorstellung weiter fort. Wie bei den Phönikern aus Gott und der Mutter des Lebens zunächst das Verlangen hervorgeht und von da aus sich das Weitere wie von selbst entwickelt, so ist auch hier durch die Weisheit die Linie nach der Materie hin fortgesetzt. Zwar bewahrt sich nach dieser Form des Systems die Weisheit selbst noch soviel Erinnerung an die Lichtheimat, daß sie sich von der Materie scheidet, sobald sie sich ihres Falles bewußt wird. Aber es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die Vervielfältigung der Schöpferkräfte nicht ursprünglich im Sinne des Systems lag, sondern lediglich eine immer weiter fortschreitende Differenzierung darstellt, die ausschließlich den Zweck hat, eine immer größere Zahl von Geistwesen und Äonen zu beschäftigen.

Somit ergibt sich aus der Analyse des Abrisses, den Irenäus mitgeteilt hat, daß diese orientalische Gnosis vollkommen in den semitischen Vorstellungen eines göttlichen Doppelwesens wurzelt. Neben Gott steht als selbständige Persönlichkeit einmal der — weiblich vorgestellte — Geist und andererseits die Weisheit. Somit ist in dem weiblichen Komplement abermals eine Differenzierung eingetreten. Der Geist bildet die Brücke zum Lichthimmel, in dem der gemeinsame Sohn Gottes und des Geistes, Christus, haust, und die Weisheit bildet die Brücke nach der Materie zu, die von ihr, getreu nach dem Muster der jüdischen Weisheitslehre, Gestalt empfängt. Es ist leicht zu sehen, wie die erste Linie den christlichen Einschlag in diesem Gewebe darstellt, der freilich seinerseits, in der Auffassung von dem persönlich und weiblich gedachten

Geist durchaus abhängig ist von den mythologischen Vorstellungen einer früheren Zeit.

Der weitere Verlauf der Weltentwicklung interessiert uns hier nicht. Alles bis hierhin Dargestellte ist nur das große vorzeitliche Vorspiel, das dem Drama der Erlösung vorausgeschickt ist, damit dieses verständlich werde. Man hat sich für diese Dinge nicht interessiert, weil man Antwort auf die neugierigen Fragen nach dem letzten Grunde alles Seins haben wollte, sondern weil man zu wissen wünschte, wie man die Fesseln der Materie, der Finsternis und Sünde los werden könne.

Dies Interesse zeigt deutlich die Episode von der Menschenschöpfung, die auf Jaldabaoth zurückgeht und deren Einzelheiten stets denselben Kampf der Sophia für das Licht und den des Jaldabaoth dagegen zeigt, wie die weitere Entwicklung der Welt überhaupt. Adam und Eva besitzen etwas von dem Lichttau, den die Sophia aus dem Lichtreiche mit herabgenommen hat. Auch beim Sündenfall ist er nicht beschädigt worden, weil ihn die Sophia zuvor, um ihn zu schützen, den Menschen weggenommen hat. Infolgedessen werden die Menschen, die vorher einen leichten, geistartigen Leib hatten, immer schwerer und träger; auch ihr Geist wird müde und schlaff. „Da erbarmte sich Prunikos ihrer, gab ihnen den süßen Duft des Lichttaues wieder. Durch ihn besannen sie sich wieder auf sich selbst, erkannten, daß sie nackt und ihr Leib Materie sei, sie lernten den Tod verachten. Da wurden sie wohlgemut, da sie wußten, daß der Leib nur für eine gewisse Zeit ihnen als Hülle gegeben sei." Ohne Wissen des Jaldabaoth schuf nun, nachdem die Zeit gekommen war, die Sophia zwei Menschen, Johannes und Jesus. „Und da sie keine Ruhe hatte weder im Himmel noch auf der Erde, rief sie traurig ihre Mutter zu Hilfe. Ihre Mutter, das erste Weib, hatte Erbarmen mit dem Jammer der Tochter und begehrte vom ersten Menschen, daß ihr Christus zu Hilfe gesandt werde. Der stieg, abgesandt, herab zu seiner Schwester und dem Lichttau ... Er stieg herab durch die sieben Himmel, indem er ihren Söhnen ähnlich wurde und ihnen allmählich ihre (Licht)kraft nahm. Denn aller Lichttau drängte sich zu ihm; als Christus aber in diese Welt herabgestiegen war, zog er zuerst seine Schwester, die Sophia an, und in frohem Schauder jubelten beide laut übereinander. Dies ist nach ihrer Behauptung Bräutigam und

Braut. Jesus aber, der durch die tätige Hilfe Gottes von einer Jungfrau geboren wurde, war weiser, reiner und gerechter als alle Menschen. Christus stieg in seiner Verbindung mit der Sophia herab und so wurde Jesus Christus."

Der tiefe Sinn dieses ganzen Erlösungsmythus liegt zu Tage. Der scharfe Gegensatz zwischen der dem Tode und der Vernichtung preisgegebenen Materie, an der der Mensch durch seinen Leib teilnimmt und zu dem ewigen und unvergänglichen Lichte, in dem die Gottheit wohnt und lebt, kommt eindringlich zum Bewußtsein. Aber zugleich ist auch der Weg der Erlösung deutlich beschrieben. Die Sophia kann dem Menschen nicht helfen; denn auch sie ist durch die Materie, mit der sie sich eingelassen hat, wie durch ein Gewicht in den untern Regionen festgehalten. Helfen kann nur eine reine Lichtnatur, wie es der Äon Christus, der Sohn des höchsten Urlichtes und des heiligen Geistes ist. Wie die Erlösung der Menschen vollzogen wurde, sagt Irenäus nicht. Er hat hier gerade den wichtigsten Abschnitt seiner Quelle ausgelassen. Es ist aber aus der Analogie mit seiner Wirksamkeit in den sieben Äonenreichen zweifellos sicher gestellt, daß es sich auch auf der Erde darum handelt, daß Christus die Lichtkeime an sich zieht. Als er dann durch die feindlichen Mächte zum Tode gebracht werden soll, stirbt nur Jesus, Christus aber schwingt sich mit der Sophia und dem der Materie entrissenen Lichttau in die Höhe, zurück in das Lichtreich des obersten Gottes.

Kehrt man von diesem Schöpfungs- und Erlösungsmythus zu dem Liede zurück, so fällt sofort in die Augen, daß die von dem Liede geschilderte Situation nur an einer Stelle, aber hier vollkommen paßt. Das Lied setzt ein in dem Augenblick, wo die Mutter, der Heilige Geist, sich zur Erlösung der Sophia und zur Befreiung des in die Materie gebannten Lichtes entschließt und zur Rettung den Christus herabsendet. Die „Tochter des Lichtes" ist demnach die Sophia, die ḥokma, die bräutlich geschmückt auf das Erscheinen des Christus wartet. Auf ihr ruht der Glanz der Könige, das Licht des himmlischen Paares, Gottes und des Geistes. Da sie vom Geiste ausgegangen ist, kennzeichnet sie der süße Duft, der nach weitverbreiteter Vorstellung mit dem heiligen Geiste ver-

bunden ist.[1] Über ihr thront das göttliche Paar, der König, und der heilige Geist, die Wahrheit. Alles, was die Sophia tut, weist auf dies obere Reich hin, dem sie entstammt. Die Hände weisen auf den Chor der seligen Äonen, der Lichtgeister, die das obere Reich erfüllen. Auf die Tore der Stadt, des himmlischen Jerusalem, zeigen ihre Finger. Von Licht erfüllt, von Blumen durchduftet ist ihre Wohnung, der untere Himmel, in dem sie des Bräutigams wartet. Schwierigkeiten bereitet hier nur die Zeile 13f., die offenbar im Griechischen verstümmelt sind und bei denen auch der Syrer nicht hilft, da er seiner Deutung zu Liebe an dieser Stelle die zwölf Apostel und die zweiundsiebzig Jünger eingeschoben hat. So fehlt die Verbindung und damit die Möglichkeit, die Zahl zweiunddreißig zu deuten, für die sich keine Parallele finden läßt. Thilo hat gemeint,[2] es sei an die Zähne zu denken, die freilich bei den Hochzeitsliedern nie vergessen werden, wenn's gilt, die Schönheit der Braut ins rechte Licht zu setzen. Dennoch ist der Gedanke, daß die Zähne die Braut preisen, so merkwürdig, daß man eher an eine starke Textverderbnis wird denken müssen.

Ist dies die Situation der ersten Hälfte des Liedes, so muß es möglich sein, auch für die zweite Hälfte eine passende Erklärung zu finden. Das Lied klingt aus in einem Preise des Hochzeitsmahles, zu dem Christus die Sophia und alle mit ihr Befreiten versammelt. Sieben Brautführer, sieben Brautführerinnen, zwölf Diener harren mit der Braut zusammen des Bräutigams; sie alle hoffen darauf, am Hochzeitsmahle teilzunehmen. Nun bietet sich uns für die doppelte Siebenzahl sofort eine Parallele bei den Gnostikern, deren System oben entwickelt wurde. Als die Herrscher der oberen, doch noch unter dem von der Sophia bewohnten Himmel waltend erscheint eine Siebenzahl, deren Namen mehrfach und zwar in derselben Form, aber in verschiedener Reihenfolge überliefert sind.[3] An ihrer Spitze steht Jaldabaoth, ihm folgen Jao, der große Sabaoth, Adoneus, Eloeus, Horeus und als jüngster Astaphäus.

---

[1] Weinel, D. Wirkungen d. Geistes u. d. Geister S. 196ff. Nestle, Zeitschr. f. neut. Wissensch. IV (1903) S. 271.

[2] Thilo, Acta Thomae p. 136.

[3] Vgl. meine Apokr. gnost. Adamsschriften S. 60ff., wo der Versuch gemacht ist die Entwicklung des Systems klarzulegen.

Jeder von ihnen beherrscht ein abgeschlossenes Reich, und wie Origenes aus einem gnostischen Schriftstück, das mit einer Zeichnung versehen war, entnehmen konnte, stellte man sich jeden von diesen Himmelsherrschern unter einem Tierbilde vor (Contra Celsum VI, 31). Irenäus redet von einer doppelten Siebenzahl, einer oberen und einer unteren, und er behauptet, die obere sei die Siebenzahl der Planeten gewesen. Ob er damit Recht hatte und ob nicht dabei eine Verwechslung vorgefallen ist, mag hier auf sich beruhen. Wahrscheinlicher wird man es finden, daß zunächst diese sieben Himmelsherrscher mit den sieben Planeten verbunden wurden, daß man später diese Verbindung löste und die sieben Planeten eine zweite Siebenzahl bilden ließ, die dann aber unmöglich über die durch Jaldabaoth eingeleitete Gruppe gestellt werden konnte. Dann wären die sieben Himmelsherrscher die Brautführer, die sieben Planeten aber die sieben Brautführerinnen. Für die zwölf Diener bieten sich dann ungesucht die zwölf Sterne des Tierkreises, die sich der Sophia zur Verfügung stellen. Alle diese Himmelsmächte stehen erwartungsvoll bereit, den Bräutigam, den Lichtbringer, zu empfangen.

Der Schluß des Liedes ist die Schilderung des großen Freudenmahles, an dem alle „Edlen" zusammen teilnehmen, alle, die an der Lichtnatur teilhaben. Bei ihm ziehen sie das königliche Glanzgewand an, den reinen Lichtleib, der befreit ist von jeder Beimischung der Materie. Darum heißt es Z. 45f. sie preisen den „Vater des All, dessen stolzes Licht sie empfingen". Wie alles ewig ist, so ist auch die Speise, die man dort oben in dem Lichtreiche ißt, unvergänglich; und auch der Wein macht weder Durst noch reizt er das Begehren: in vollkommener Herrlichkeit preisen sie den Vater der Wahrheit und die Mutter der Sophia, der ḥokma, den heiligen Geist, das höchste Gottespaar, das dem Sohne dies Hochzeitsmahl gerichtet hat.

Mit diesem Ausblick in die selige Zeit der Vollendung stimmt der Schluß des Erlösungsdramas, wie es uns Irenäus (I, 30, 14) schildert: „Die zukünftige Vollendung aber wird sein, wenn aller Lichttau gesammelt und in den unvergänglichen Äon weggeführt wird". Es sind fremdartige Züge eingemischt, wenn Irenäus in seinem System den Jaldabaoth von dieser seligen Zukunft ausschließt und seiner Wirksamkeit die Wirksamkeit des Christus entgegenstellt. Auch an andern Stellen zeigt sich

deutlich, wie an anderm Orte ausgeführt worden ist,[1] daß das ganze System eine judenfeindliche Zuspitzung erhalten hat, die ihm ursprünglich völlig fremd gewesen war. So hat auch diese ältere Form noch nichts gewußt von einer Verdammung des Jaldabaoth. Es ist jeder, der teil hat am Licht, berufen zum Hochzeitsmahle.

Es sind scheinbar wirre Phantasiestücke, die diese sonderbaren Christen hervorgebracht haben: fast ausschließlich heidnische Vorstellungen führen darin einen wilden Tanz auf. Aber man darf nicht vergessen, daß es ehemalige Heiden waren, Syrer, Araber, Phöniker oder wer auch immer. Sie konnten die Altäre nicht mit einem Male zerbrechen, auf denen sie bis dahin geopfert, die Götter nicht mit einem Male zerschlagen, zu denen sie bis dahin gebetet hatten. Das darf man nicht vergessen, wenn man diese Religion gerecht beurteilen will. Wir legen die Maßstäbe an das älteste Christentum an, die uns das Neue Testament liefert, und vergessen, daß hier Männer zu uns reden, die unter dem Banne und unter der Zucht des Judentums standen, mochten sie sich innerlich auch noch so frei von ihm fühlen. Aber sie alle konnten nicht anders denken und reden, als es ihre Zunge von Jugend auf gelernt hatte. Anders die Heiden semitischer Zunge. Für sie war der höchste Gott etwas anderes als der in Jerusalem thronende, der zu seinem Volke geredet hatte in den Tagen der Väter durch Moses und die Propheten. Und betrachtet man von diesem Gesichtspunkte aus das Christentum dieser ehemaligen Heiden, so wird man anders urteilen müssen. Die Ausdrücke Gott, heiliger Geist, Christus sind diesen Männern fremd geblieben; mit ihnen haben sie sich abgefunden, so gut sie es vermochten und haben sich aus altem und neuem Glauben ein Haus erbaut, in dem sie wohnen konnten. Aber der Sinn der Person Jesu ist ihnen deutlich geworden und man kann nur die Energie bewundern, mit der sie diese Person in den Mittelpunkt des Weltprozesses gestellt haben. Wenn diesen Männern viel bittres Unrecht geschehen ist, so ist das bitterste doch zweifellos dies, daß man ihnen den Namen ‚Gnostiker' angehängt hat. Denn nicht auf ein Wissen kam es ihnen an, sondern auf Erlösung, auf die Erlösung, die ihnen der Christus brachte. Das war ihres Glaubens

[1] Vgl. meine Apokr. gnost. Adamsschriften S. 76ff.

Mittelpunkt, daß sie wußten, auch in ihnen sei ein Funke des höchsten Lichtes und daß sie hofften, dies Licht werde befreit werden von Materie, Sünde, Schuld und Übel, daß auch sie teil hätten an dem Mahle der Edlen im Reiche des Höchsten. Dieser Mittelpunkt ist eben das Neue und neben ihm sind die Reste ihrer früheren Religion verhältnismäßig gleichgültig. Wer zu jenem Lichte aufstrebte und den Weg in Jesus suchte, fand sich zurecht, mochte er Grieche, Jude, Skythe, Syrer oder Araber sein. Und daß dies scheinbar so verworrene System in der religiösen Aussprache einen außerordentlich schlichten Ausdruck fand, dafür ist der besprochene Hymnus der beste Beweis.

II.

Der zweite Hymnus.

Gehört der zweite, größere Hymnus der Thomasakten auch in diesen Zusammenhang hinein, oder stellt er ein andersartiges Erzeugnis dieser religiösen Dichtkunst dar? Man hat sich gewöhnt, den Hymnus „das Lied von der Seele" zu nennen, und Nestle ist sogar soweit gegangen in seinem Abdruck des Liedes diesen Titel syrisch darüber zu setzen. In den Akten ist von einer solchen Bezeichnung nichts angedeutet. Hier trägt das Lied die Überschrift: „Lied des Apostels Judas Thomas im Lande der Inder". Die Bezeichnung „Lied" „Gesang" (ܡܕܪܫܐ), die es hier trägt, hebt nicht nur den formalen Charakter hervor, sondern gibt zugleich den Zweck des Liedes an: es soll nicht nur erbauen, sondern auch belehren, wie es Kol 3, 17 heißt, daß sich die Christen in aller Weisheit belehren und ermahnen sollen, indem sie Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder singen. Eine Probe solchen Gesanges haben wir in dem ersten Liede kennen gelernt, eine weitere lernen wir hier kennen. Es fragt sich nur, was den Gegenstand der Belehrung ausmacht. Ich gebe die übliche Antwort mit den Worten von Lipsius[1]: „Der Hymnus behandelt die Schicksale der Seele, die aus ihrer himmlischen Heimat herabgesandt ist, um die von der Schlange behütete Perle zu holen, hier unten aber ihre Sendung vergißt, bis sie durch einen Brief ‚des Vaters, der Mutter und des Bruders', ‚des Zweiten von Ansehn', daran erinnert wird, ihren Auftrag vollführt, ihr glänzendes Kleid, das sie einst getragen, zurückempfängt und nun in die Heimat zurückkehrt".

Man kann dieser Deutung zunächst entgegenhalten, daß es schwer ist, in den uns bekannten Darstellungen der gnostischen Systeme Züge

[1] S. Lipsius, D. apokr. Apostelgesch. I, S. 212.

nachzuweisen, die einen derartigen Mythus von der Wanderung einer Seele, um eine andere Seele zu suchen, irgendwie zu stützen vermöchten. Betrachtet man die gnostische Erlösungslehre genauer, so wird im Gegenteil deutlich, daß hier ein solcher Mythus überhaupt keine Stelle finden kann. Auch ganz abgesehen von den Schwierigkeiten der Einzelerklärung, mit denen sich noch niemand ernsthaft abgegeben hat, auch Lipsius nicht, wird es schwierig sein, aus dem Geiste der Gnostiker heraus die Frage richtig zu beantworten, welche Seele denn das sein soll, die die in die Materie Versunkene zu retten kommt. Es kann sich dann doch nur um einen Äon handeln, der von dem obersten Lichtreiche ausgeht. Macht man sich das erst klar, so kann die Deutung keinen Augenblick zweifelhaft sein.

Das Lied schildert die Fahrt, die der Christus macht, um die in der Materie ruhende Seele, oder gnostisch ausgedrückt, um den Lichtfunken zu retten. Der Christus selbst singt diesen Hymnus und beschreibt seine Schicksale von dem Augenblick an, wo er das Vaterhaus verläßt bis zu dem Punkte, wo er dahin zurückkehrt. Ist diese Deutung richtig, so ergibt sich von selbst, welche Bedeutung diesem Liede zukommt. Es liefert uns dann einen Beitrag zu der Erlösungslehre der Gnostiker, der darum besonders wertvoll ist, weil die Berichterstattung der Ketzerbestreiter gerade hier besonders dürftig zu sein pflegt.

Als Königskind ist der Sänger des Liedes aufgewachsen in Reichtum und Überfluß. Seine Heimat ist im Osten. Da senden ihn die Eltern aus. Das Glanzgewand, das er trug, nahmen sie ihm weg und schlossen mit ihm einen Vertrag, daß er nach Ägypten gehen und dort die von der Schlange bewachte Perle holen solle. Habe er diesen Auftrag ausgeführt, so werde er sein Lichtgewand wieder erhalten und mit seinem Bruder Erbe werden im väterlichen Reiche. Er macht sich auf den Weg; zwei Boten geleiten ihn, denn der Weg ist gefahrvoll, und der Wanderer noch jung. So kommt er durch Maisân, Babel und Sarbûg hindurchziehend endlich nach Ägypten. Da verlassen ihn seine Begleiter und er muss nun allein seinen Weg suchen. In Ägypten trifft er einen Stammesgenossen, ebenfalls ein Kind des Ostens, der wird sein Freund. Der warnt ihn vor den Ägyptern, aber er hört nicht auf ihn, sondern zieht ihre Kleider an, damit man ihn nicht als Fremdling erkenne, und

seine Fahrt vergeblich werde. Die Ägypter erkennen ihn dennoch, täuschen ihn und geben ihm von ihrer Speise zu essen. Da vergißt er seinen Ursprung, vergißt seinen Auftrag und versinkt in Schlummer.

Die Eltern aber merken, was in Ägypten vorgeht, halten einen Rat ab mit den Edeln ihres Landes, und dann schreiben sie einen Brief, den die Edeln unterzeichnen. Darin wird er an seine Herkunft erinnert, wird ermahnt, den vergessenen Auftrag auszuführen; sein Lichtgewand wird ihm ins Gedächtnis zurückgerufen. Der Brief wird zum Adler. Er fliegt herab und als der Träumende sein Rauschen hört, fährt er aus seinem Schlafe auf, erbricht das Siegel und liest die Worte, die in seinem Herzen sofort die Erinnerung an das Vergessene wachrufen. Er wendet sich zur Schlange, bezaubert sie, indem er die Namen von Vater, Bruder und Mutter über ihr nennt, daß sie in Schlummer sinkt. So raubt er die Perle, und kehrt nun mit ihr heim ins Reich des Ostens. Das Schmutzgewand der Fremde streift er ab; vor ihm leuchtet der Brief und zeigt ihm den Weg. So kommt er wieder durch die Reiche des Ostens, durch Sarbûg, Babel, Maisân. Er findet sein Lichtgewand wieder, das der Schatzmeister des Königs ihm gebracht hatte; er wirft es über und es wird eins mit ihm. So kommt er zur Pforte, erscheint vor dem Königsthrone und wird aufgenommen unter die Zahl der Edeln, wie der König es ihm versprochen hatte.

Wie ein farbenprächtiges orientalisches Märchen klingt das Lied. Diese phantastische Einkleidung, die in dem ganzen Liede durchgeführt ist, hat es wohl in der Hauptsache verschuldet, daß der ursprüngliche Sinn noch nicht erkannt worden ist. Ihr haben wir es aber ohne Zweifel auch zu verdanken, daß wir dies schöne Denkmal gnostischer Frömmigkeit überhaupt noch besitzen. Die Deutung auf Christus, die hier durchgeführt werden soll, scheint nun sofort zu scheitern, an dem klaren Texte des Liedes. An mehreren Stellen, Str. 15b, 42a, 48a, 60a ist neben Vater und Mutter der Bruder genannt, der als der zweithöchste erscheint. Ist das aber Christus, wie es auf den ersten Blick zu sein scheint, so kann der Sänger des Liedes unmöglich mit Christus identisch sein. Man wird vermuten dürfen, daß diese Zusammenstellung von Vater, Mutter und Bruder zunächst Anlaß wurde, das Lied auf die Seele zu deuten. Nun ließe sich aus der Überschrift ein Anhalt ableiten, in diesen

Worten einen fremden Zusatz zu erblicken. Das Lied trägt, wie oben (45) gesagt wurde, in den syrischen Akten die Überschrift „Lied des Apostels Judas Thomas im Lande der Inder". Judas aber ist Zwillingsbruder Jesu. Als solcher singt er den Sang, der einst in Jesu Mund gelegen hatte. Als man ihn auf Thomas übertrug, wurde zugleich in dem Text der Bruder interpoliert, damit das Lied passend werde. Die Interpolation des „Zweithöchsten" wäre demnach sehr wohl zu erklären. Dennoch wird man sich zu einer solchen Annahme erst dann entschließen dürfen, wenn keine andere Möglichkeit vorhanden ist, den Text zu erklären. Eine solche Möglichkeit ist aber vorhanden.

In der oben (45 f.) aus Irenäus angeführten Stelle ist der Anfang aller Dinge in der Weise beschrieben, daß aus dem Urlichte zunächst der Sohn hervorgeht, der gleichzeitig als „Vernunft" (ἔννοια) und „zweiter Mensch" bezeichnet wird. Auf dieses erste Heraustreten eines neuen Subjektes aus der Gottheit folgt erst das zweite, das Hervorgehen des „Weibes", des Heiligen Geistes. Durch die, wie gezeigt wurde, nicht ursprüngliche Spaltung des männlichen Prinzips in zwei Wesen, das Urlicht oder den ersten Menschen und den Menschensohn oder den zweiten Menschen ist in der Verbindung mit dem weiblichen Geiste eine Dreiheit geschaffen, wie das nach Useners schöner Untersuchung[1] auch sonst vielfach geschehen ist. Von diesem männlichen Doppelwesen und dem Geiste wird erst Christus erzeugt. Man sieht sofort, daß dieser an sich widersinnigen Vorstellung genau die in dem Hymnus vorausgesetzte Verwandtschaft entspricht. Ist der Redende Christus, so kann er in der Tat von einem zweithöchsten Bruder reden. Der „Zweithöchste" ist eben der Menschensohn, der in dem Götterhimmel den Rang nach Gott einnimmt und dem dann als drittes Wesen erst der Geist folgt.

Die Einzelheiten des Hymnus machen unter diesen Umständen keine Schwierigkeiten mehr. Das Heimatland des Christus, das Königreich, in dem aller Reichtum und alle Pracht das Königskind umgibt, liegt im Osten. Vom Osten her kommt das Licht, darum betet man nach Osten gewandt und läßt nach Osten hin die Türen der Kirche

[1] S. Usener, Dreiheit; Rhein. Museum 58, S. 1 ff. 161 ff. 321 ff.

sich öffnen (Eus., h. e. X, 4, 38): Ex oriente lux. Vom Osten zieht daher auch das Himmelskind aus, um den Auftrag der Eltern auszurichten. Die Last, die der Christus trägt, die groß aber leicht ist, erinnert an die „leichte Last" von der Jesus Matth 11, 30 redet. Der Gedanke, daß Christus mit einer solchen Last aus Gold und Edelsteinen ausgerüstet die Heimat verläßt, ist wohl aus dieser Stelle genommen. Was an Kostbarkeiten nur im Schatzhause zu finden ist, das erhält er, aber eines muß er zurücklassen: das Lichtgewand, das die Eltern in ihrer Liebe für ihn gefertigt hatten. Anders denkt sich der Orientale die Bewohner des Lichtreiches nicht als in solchem Lichtleib. Auch Adam und Eva hatten zunächst noch einen solchen Lichtleib; er verlor seinen Glanz erst mit dem Sündenfall: so deutet das „nackt werden" der spätere Midrasch[1] und so berichtet Irenäus von der Lehre der „Gnostiker" (I, 30, 9). Dann schließen die Eltern einen Bund mit dem Kinde, daß er hinabsteige zum Lande der Ägypter, dort die im Meere liegende und vom fauchenden Drachen bewachte Perle hole: dann soll er seinen Lichtleib wieder erhalten und soll mit seinem Bruder Erbe sein im Königreiche.

Daß unter Ägypten die Welt der Materie, die dem Lichtreich entgegengesetzte und ihm feindliche stoffliche Masse zu verstehen ist, kann keinem Zweifel unterliegen. „Ägypten wird allegorisch auf die Welt gedeutet" sagt noch Clemens von Alexandria (Strom. I, 5, 30) und ein Ägypter ist ihm ohne weiteres eine Heide oder ein weltlichgesinnter Mensch (ebenda II, 18, 88). Daher ist ihm Ägypten des göttlichen Logos bar (ebenda V, 8, 53), alles in allem ist es ein Symbol für die Welt und für den Wahn der Leiden und des Bösen (II, 11, 47). Auch Origenes legt Ägypten nicht anders aus. Wenn Joseph nach Genes. 45, die Herrschaft über ganz Ägypten erhält, so bedeutet ihm das „die Begierden bezwingen, die Üppigkeit fliehen, alle Lüste des Leibes unterdrücken und zügeln" und darum, weil Joseph sich von keiner Begierde beherrschen läßt, ist er der Fürst von Ägypten (Homilien über die Genesis XIV, 3). Dieselbe Anschauung liegt auch in der Pistis Sophia (p. 28 Schwartze) vor. Daher ist es nicht auffallend, wenn wir auch hier dieselbe Allegorie finden. Aus dem Lichtreiche steigt Christus hinab in die Welt der Materie, um von da die eine Perle zu holen.

[1] Vgl. meine Apokr. gnost. Adamsschriften S. 54ff.

Das Bild von der Perle stammt wiederum aus den Evangelien, aus dem Gleichnis Matth 13, 46. Aber das Bild ist eigentümlich gewendet. Die Perle liegt im Meere, bewacht von dem fauchenden Drachen. Damit ist die Deutung gegeben. Es ist der Lichttau, der herabgesunken ist aus dem Lichtreich und der sich nicht von der Materie zu befreien vermag, weil die Schlange die Befreiung nicht zuläßt. Wenn wir uns darüber klar werden wollen, ist es vor allem notwendig, einen Augenblick bei der Figur der Schlange zu verweilen.

Über die Herkunft des Schlangenmythus ist hier nicht zu handeln. Seit die babylonischen Quellen angefangen haben zu reden, ist hier vieles in seinen Ursprüngen deutlicher geworden, wenn auch daran festzuhalten ist, daß diese Drachenmythen nicht nur babylonisches Sondergut sind.[1] Der Drache ist aber in der gnostischen Mythologie in besonderer Weise ausgestaltet worden, indem man das in der Religion vorhandene Vorstellungsmaterial benutzte und in Beziehung zu den übrigen Ideenkreisen setzte. Irenäus berichtet (I, 30, 5), wie Ialdabaoth, traurig über den Kampf seiner Söhne gegen ihn selbst, in die gährende Materie blickte und wie seine Begierde in ihr Gestalt gewann in dem schlangenförmig gewundenen Sohne, dem Nus (νοῦς), von dem dann alles Weltliche, Vergessen, Bosheit, Eifersucht, Neid und Totschlag kam. Nach dem Sündenfall, an dem dieser Schlangendämon die Schuld trug, wurde er in die Tiefe verbannt, wo er als die dem Lichte feindliche, stets verneinende, stets Böses schaffende Macht in der Tiefe ruht, mit seinen sechs Dämonen dem Menschengeschlechte Widerstand leistend.

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, daß die den göttlichen Lichtfunken eifersüchtig bewachende Schlange eben dieser Schlangensohn des Jaldabaoth ist, der sich dem Gedächtnis so unverlierbar eingeprägt hat, daß noch das Märchen die Schlange im tiefen Felsspalt hausen, ein Krönlein tragen und unendliche Schätze hüten läßt. So hat sich von Geschlecht zu Geschlecht dieser Mythus fortgeerbt, der so alt ist, wie die menschliche Geschichte reicht.

[1] Es genügt, auf Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 70ff. und bes. Zimmern bei Schrader, Keilinschriften S. 502ff. zu verweisen.

Mit diesem Auftrag verläßt Christus das Lichtreich, um nach Westen zu wandern. Zwei Kuriere geleiten ihn auf seinem Wege, ein Gedanke der sich auch sonst nicht selten findet. So erscheinen bei der Verklärung die zwei himmlischen Kuriere; die Jünger aber halten sie für Moses und Elias (Marc 9, 2ff. Matth 17, 1ff. Luc 9, 28ff.). Im Petrusevangelium erscheint Jesus bei der Auferstehung gestützt von zwei lichtgestaltigen Männern (39f.), deren Haupt bis in den Himmel ragt. Auch an die zwei Männer in blitzenden Gewändern kann man erinnern, die bei Lucas (24, 4) die Wacht an Jesu Grab halten und den suchenden Frauen Bescheid geben. Aus der Pistis Sophia aber erfahren wir auch die Namen der beiden Wegegenossen, die Christus bis an die Grenze Ägyptens bringen. Da heißt es (p. 133 Schwartze): „Michael und Gabriel brachten dienend den übergeflossenen Teil (ἀπόρροια) des Lichtes in das Chaos und führten ihn wieder empor". Daß gerade diese beiden genannt sind, hat seinen guten Grund. Michael wird wiederholt als derjenige bezeichnet, der die Seele zu Gott zu geleiten hat. So bringt er Henoch vor Gott (71, 3), so geleitet er Abraham zu Gottes Thron.[1] Auch Gabriel spielt eine besondere Rolle im jüdischen Volksglauben. Nach Henoch 40, 9 ist er über alle dämonischen Mächte gesetzt, und 21, 5 heißt es von ihm, daß er Henoch in den Himmel entführt habe. Diese beiden Engel sind zu Begleitern durch die Welten der Dämonen besonders geeignet. Der Gedanke von Begleitern auf dem Wege zum Himmel ist nicht nur dem Judentum geläufig, sondern findet sich auch bei den Persern, wo als Genossin des Weges bald ein schönes und starkes junges Mädchen, bald in einer späteren Abstraktion die Tugenden und Werke der Verstorbenen, bald Iraosha, bald auch die Ameshaspents auftreten.[2] Bei der Fülle der Dämonen, die die Zwischenreiche bewohnen, schien eine solche Begleitung ebenso unumgänglich, wie auf dem Marsche, den der Lebende durch die Wüste machte.

Der Weg führt ihn zunächst nach Maisân, „der Vorgängerin des arabischen Basra", das dem südlichen Bezirke des Zweistromlandes, dem im Liede genannten Reich an beiden Ufern des persischen Meerbusens

[1] Vgl. Lueken, Michael S. 4ff. Bousset, Religion d. Judent. S. 321ff.

[2] Böklen, D. Verwandtsch. d. jüd.-christl. mit d. pers. Eschatologie S. 21ff.

den Namen gegeben hat. Dort war in der Tat der Sammelpunkt der Kaufleute des Ostens; denn es war der Stapelplatz für den Handel mit Indien.[1] Von da aus weiterziehend, kommt er nach Babylonien und von da nach Sarbûg. Der Name des Ortes hat Schwierigkeiten bereitet, weil nichts recht passen will. Neuestens hat man vorgeschlagen, das rätselhafte Sarbûg mit der babylonischen Mythenstadt Šuruppak gleichzusetzen.[2] Diese Idee ist indessen von ihrem Urheber inzwischen wieder aufgegeben worden. Sonst sind wirkliche Städte genannt, und zwar solche, die einem Reiche den Namen gegeben haben. Einen solchen Namen, der zugleich eine Stadt und ein Reich bedeutet, erwartet man daher auch an dieser Stelle. Doch kommt darauf im Grunde nicht viel an. Die Reiche, die Christus auf seiner Fahrt von Osten her berührt, sind ja nicht wirkliche Reiche, sondern Äonenherrschaften, durch die er hindurch muß, wenn er zu der unteren Welt gelangen will. Daß nur drei solcher „Himmel" genannt sind, könnte auffallend erscheinen. Denn wie oben (42) gezeigt wurde, kennt das gnostische System eine Siebenzahl von Himmelsherrschern, ja sogar eine doppelte Siebenzahl. Trotzdem wird man an der Dreizahl hier festzuhalten und sich eine doppelte Himmelsteilung, einmal in sieben und einmal in drei Regionen zu denken haben. Das letztere ist persischer Glaube. Nach Yašt 22, 15 kommt die Seele des Gerechten mit vier Schritten in das Lichtreich: der erste bringt sie zu den guten Gedanken, der zweite zu den guten Werken, der dritte zu den guten Taten. Mit dem vierten erst kommt sie in das unendliche Licht.[3] Ebenso im Ardai-Virâf 7 ff. Diese drei Stufen kommen auch sonst vielfach in der Apokalyptik vor und bildeten ebenso[4] wie die Siebenzahl der Himmel ein Stück des Volksglaubens. Wie man beide Vorstellungen vereinigt habe, darf man dabei nicht fragen; der Himmel ist groß.

---

[1] Vgl. Kiepert, Lehrb. d. alten Geographie S. 146.

[2] Burkitt im Journ. of theol. Studies III (1902), p. 125 ff. nach einer Vermutung von G. Hoffmann, der inzwischen von dieser Identifizierung wieder abgekommen ist; s. Zeischr. f. neut. Wissensch. IV (1903) S. 292 ff.

[3] Böklen, D. Verwandtsch. d. jüd.-christl. mit d. pers. Eschatologie S. 31.

[4] Stellen s. bei Lueken, Michael, S. 92 ff. Bousset i. Archiv f. Religionswissensch. IV, S. 140 ff. 234 ff. Zimmern bei Schrader, Keilinschriften[3] S. 617 f.

Bevor Christus in das Reich der Materie kommt, trennen sich die Genossen von ihm. Sie sind Lichtwesen, die zurückkehren müssen zum Reiche des reinen Lichtes. Er aber geht in die Materie ein und läßt sich nahe bei der Behausung des Drachens nieder. Man ist versucht, an den Aufenthalt Jesu in Kapernaum zu denken. Denn im Meere haust ja eben der Drachen und es lag nahe, den Wechsel des Wohnortes, die Übersiedelung Jesu von Nazareth nach Kapernaum sich unter diesem Gesichtspunkte vorzustellen. Aber es zwingt nichts dazu. Wenn Christus den Drachen, den Hüter des Lichtfunkens betören will, daß er ihm die Perle raubt, so muß er in seine Nähe kommen. So ergibt sich der Wortlaut als Konsequenz der gesamten Anschauung und man hat nicht nötig, noch eine besondere Deutung zu versuchen.

Ehe er noch sein Werk beginnt, findet Christus einen Genossen. Es ist ein Angehöriger seines Geschlechtes, ein Östlicher, einen Sohn von Freien; einen Jüngling, den er zu seinem nächsten Freund macht, daß er Anteil nehmen soll an seinen Geschäften, d. h. an der Bergung der Perle. Der Freund, mit dem Christus in engste Verbindung tritt ist nicht so charakterisiert, daß man ihn ohne Weiteres erkennen könnte. Er wird als Abkömmling von Freien bezeichnet, Stammgenosse, d. h. Angehöriger des Ostreiches oder der Lichtwelt, genannt und endlich als Jüngling charakterisiert. Es fragt sich, wen fand Christus in der Welt der Materie vor, mit dem er in die engste Verbindung trat? Man könnte zunächst an Johannes den Täufer denken, obgleich hier die Bezeichnung als Jüngling etwas stören würde.

So erzählt Christus in der Pistis Sophia (p. 12 sq Schwartze), er habe Elisabeth gefunden, noch bevor sie schwanger war. Da habe er eine Lichtkraft in sie gesenkt, die er von dem oberen Äon empfangen hatte, damit er vor ihm predigte, ihm den Weg bereitete und mit Wasser taufte. Dann habe er die Seele des Elias gefunden, sie in Elisabeth eingesenkt. Und beides, jene Lichtkraft und die Seele des Elias seien in dem Körper des Johannes verbunden erschienen. Die enge Verbindung, in die sich hier Christus mit Johannes setzt, könnte in dem Liede jenen Ausdruck gefunden haben.

Näher liegt jedoch ein anderer Gedanke. Aus Irenäus (I, 30, 12 Ende) ist oben (40) die Stelle angezogen, an der er von der Verbindung des

Christus mit dem Menschen Jesus redet. Jesus, der weiser, reiner und gerechter war als alle Menschen, weil er von einer Jungfrau durch die Mitwirkung Gottes geboren war, bildet gleichsam die äußere Form. Ihn erfüllt der Christus, der mit der Sophia fest verschlungen herabkommt, und so entsteht Jesus Christus. Der Genosse, der Östliche, den nach dem Liede Christus findet, ist nach dieser Anschauung also wohl Jesus, der Mensch, der in seiner wunderbaren Geburt und der dadurch bewirkten sittlichen Beschaffenheit geeignet ist, der nächste Freund und Genosse, der Teilnehmer an seinem Werke des Raubes der Perle zu werden.

Will er aber bei diesem Werke helfen, überhaupt seine Aufgabe erfüllen, die ihm in dieser engen Verbindung mit Christus erwächst, so ist erforderlich, daß er sich nicht mit der Welt einläßt. Daher V. 28 die Warnung vor den Ägyptern und vor dem Umgang mit den Unreinen. Der Genosse scheidet mit dieser Warnung aus dem Liede aus. Der Dichter bedarf seiner nicht mehr. Denn nicht die Taten Jesu, der den Christus in sich trägt, interessieren ihn, sondern die Taten des Christus selbst.

Der aber entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, oder nach den Worten des Liedes: er legte die Kleidung der Ägypter an. Seine Kleidung ist eben der menschliche Leib, den er trägt, der Leib des reinen Menschen Jesus, von dem Irenäus spricht. Ohne diesen Leib wäre er als Fremdling sofort kenntlich gewesen und dann wäre seine Sendung unerfüllt geblieben. Doch diese Metamorphose hilft ihm nichts. Die Ägypter erfahren doch auf irgend eine Weise seinen Ursprung und damit ist seine Zaubermacht dahin. Wie der Ritter des heiligen Gral nur unerkannt wirken kann, wie der Prinz im Märchen Verkleidung anlegen muß, wenn er die verzauberte Prinzessin erlösen soll, so kann auch Christus nichts mehr wirken in dem Augenblick, wo man in Ägypten seine Herkunft erfährt. Denn nun ist er in ihrer Macht. Sie betören ihn und geben ihm von ihrer Speise, und sowie er davon gegessen hat, ist alles dahin. Er weiß nichts mehr von seiner Herkunft, er kennt nicht mehr den Zweck seiner Sendung. Durch die Speise verfällt er in einen tiefen Schlaf.

Die Vorstellung, die diesem Gedanken zu Grunde liegt, ist allen Religionen eigen. Wie durch das Mahl die Einigung mit der Gottheit zu stande kommt, jene mystische Verbindung, bei der in der materiellen

Speise die Gottheit in den Menschen einzieht, so können sich andererseits die Dämonen auf dieselbe Weise des Menschen bemächtigen. Dieterich hat das für die Mitrasliturgie an zahlreichen Beispielen gezeigt.[1] So erklärt sich manche bei den Semiten übliche Sitte, wie das Segensgebet über dem Essen, der Reinigung der Hände, die doch mit Unreinem, d. h. Dämonischem in Berührung gekommen sein konnten und anderes. Auch hier versetzt die Speise in einen tiefen Schlaf, der alles vergessen läßt. Das Königskind wird den Königen der Ägypter dienstbar, es kommt unter die Herrschaft der Dämonen, die mit der Speise sich seiner bemächtigt haben. Mehr können sie ihm nicht anhaben. Denn über die Lichtnatur haben sie keine Macht. Sie können es nur dahin bringen, daß er seine Lichtnatur vergißt.

Der zweite Teil des Liedes versetzt uns wieder in das Lichtreich. Dort hat man die Vorgänge auf der Erde verfolgt. Die Eltern haben erfahren, was in der Ferne geschah. Sie trauern um ihr Kind. Da schreiben sie in ihrer Sorge einen Reichstag aus, an dem sich alle Edeln beteiligen. Dort faßt man einen Beschluß, daß das schlafende Königskind nicht im Stiche gelassen werden soll. Man schreibt ihm darum einen Brief, den alle unterzeichnen, und den der König untersiegelt. Darin steht die Mahnung, Herkunft, Auftrag und den in Aussicht gestellten Lohn nicht zu vergessen. Diese Schilderung ist notwendig, damit das folgende recht motiviert wird.

Der Brief fliegt herab in der Gestalt eines Adlers. Das Königskind erwacht; es erinnert sich des Vergangenen und vollzieht die Befreiung der Perle. Als Parallele genügt es auf die Schilderung der endgültigen Erlösung in der Pistis Sophia p. 4 sqq. zu verweisen. Dort heißt es: Am 15. des Monats Tybi, an dem Vollmondstage sei eine große Lichtkraft, die hell strahlte, über Jesus gekommen und habe ihn völlig eingehüllt. Er habe entfernt von seinen Jüngern dagesessen und ein heller Lichtschein sei von ihm ausgegangen, so daß seine Jünger ihn nicht sehen konnten, da ihre Augen geblendet waren. Diese Lichtkraft heißt p. 16 sqq. das „Lichtgewand" und auf diesem Gewand sind Worte geschrieben,

[1] Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 91 ff.

die eine Aufforderung an Jesus enthalten, daß er wieder zu dem Lichtreich zurückkehren möge, damit er mit der Herrlichkeit des obersten Mysteriums bekleidet werden möge. In seinem Lichtgewand steigt Jesus empor, um die Weltherrscher zu bezwingen und die Sophia endgültig zu befreien.

Die Darstellung der Pistis Sophia ist nicht ganz durchsichtig und es scheint, daß mehrere Gedankenreihen durcheinanderlaufen. Aber soviel ist doch deutlich, daß sie zu der sehr viel schlichteren Darstellung des Hymnus die vollkommenste Parallele bilden. Der Brief ist in der Pistis Sophia zu dem Gewande selbst geworden. Daß diese Umwandlung einer späteren Entwicklungsstufe angehört, ist leicht zu erkennen. Denn auf einem Gewand erwartet man doch keine Nachricht zu finden; und warum nahm das Königskind sein Lichtgewand nicht mit, wenn man es ihm doch später nachsandte?

Mit welchem Vorgange der evangelischen Tradition die Herabkunft des Himmelsbriefes verbunden wurde, ist nicht sicher zu sagen. Der Vogel könnte an die Taufe erinnern. Dazu paßt jedoch nicht der Umstand, daß mit der Taufe doch wohl die Vereinigung des Christus mit Jesus in Verbindung gebracht wurde. Daher liegt es näher, an die Verklärung Jesu zu denken. In der evangelischen Überlieferung sind es die Himmelsboten, die zu Jesu hintreten, um ihn an den Zweck seines Daseins zu erinnern, den Vollzug seines Erlösungswerkes. Hier sind die beiden Himmelsboten weggelassen, weil sie in der Welt der Materie nichts zu suchen haben. Dafür ist der Brief selbst zur Stimme geworden, die Jesus aufweckt, ihm die Erinnerung an sein Wesen und seine Aufgabe wachruft und dadurch die Vollendung seines Werkes herbeiführt. Eine Bestätigung dieser Auffassung würde darin zu finden sein, daß auch das Hebräerevangelium in dem Bericht über die Verklärung eine direkte Einwirkung einer himmlischen Macht auf Jesus erzählte. Aber es ist nicht ganz sicher, daß die aus dem Zusammenhang gerissene Stelle, die Origenes und Hieronymus zitieren, aus der Verklärungsgeschichte stammt. Wenn es da heißt „jetzt ergriff mich meine Mutter, der Heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich auf den großen Berg Thabor", so scheint mit der Ortsbezeichnung auch der Zusammenhang mit der Verklärungsgeschichte nahe gelegt. Denn die Tradition

verlegt auf den Thabor die Verklärung Jesu.[1] Daß diese Tradition im letzten Grunde auf das Hebräerevangelium zurückzuführen ist, läßt sich zwar mit nichts sicher beweisen, aber es ist immerhin nicht unwahrscheinlich. Gehören beide zusammen, so ist das Eingreifen der himmlischen Macht, des weiblichen Gottwesens bei der Verklärungsgeschichte erwiesen und es ist nicht abzusehen, warum nicht eine weitere Ausspinnung des Gedankens zu der Idee von einem bei dieser Gelegenheit zu Jesus herabgesandten Himmelsbriefe hätte führen sollen, zumal die in den Evangelien genannte Himmelsstimme eine bequeme Anknüpfung ermöglichte.

Die Wirkung des Briefes zeigt sich sofort. Das Königskind aus dem Lichtreiche wacht auf und bezaubert den Drachen. Der Zauberspruch, den es braucht, um den Drachen zum Schlafen zu bringen, ist der Name der himmlischen Mächte, des Vaters, des Bruders, der Mutter. Diese Namen bewirken, daß der Drache einschläft, und so gelingt es, dem Schlafenden die Perle zu entreißen. Über diese Form des Zaubers mit Hilfe eines zäuberkräftigen Namens, der noch heute fortwirkt in dem Aberglauben der Segensprecher und Krankheitsbeschwörer, braucht hier nicht weiter gehandelt zu werden. Es genügt ein Hinweis auf Dieterichs Mitrasliturgie 110ff. Die zahlreichen Geheimnamen, die von den gnostischen Schriften wie von den Zauberpapyri mitgeteilt werden, dienen eben diesem Zwecke. Je stärker der Gott, umso stärker ist auch der Zauber. Dem höchsten Namen, den Christus nennt, vermag auch der gottfeindliche Drache nicht zu widerstehen. Er schläft ein und muß sich die Perle stehlen lassen.

Damit, daß die Perle dem Drachen geraubt ist, ist auch der Zweck des Aufenthaltes in der Welt der Materie erfüllt. Von Ägypten wendet sich das Königskind wieder nach Osten. Vor ihm leuchtet der Brief und leuchtet das Lichtgewand, zeigt ihm den Weg und mahnt es zur Eile. So zieht Christus wieder an den drei Reichen vorbei und kommt zurück bis an die Grenze des Lichtreiches. Dort empfängt er durch die Schatzmeister — welche Engel darunter verstanden sind, ist nicht

[1] Vgl. Robinson, Palästina III, p. 464ff.

deutlich — sein Glanzgewand. Er erblickt sich selbst in seinem Gewand in seiner früheren Lichtgestalt. Es ist wie die Hülle, die die Schlange abgestreift hat; es ist eine Hülle und doch ist die Hülle ihm völlig gleich; es sind zwei und die zwei sind doch nur eines. Das Gewand trägt wie die Schatzmeister das Königszeichen, das Merkmal der Zugehörigkeit zu dem himmlischen Reiche. So wird Christus wieder ganz zu einem Lichtäon. Dies Wissen um den himmlischen Ursprung regt sich, seine Gestalt wächst, königliches Bewußtsein erfüllt ihn wieder. So steigt Christus geschmückt mit seinem Lichtgewande hinauf in den Palast seines Vaters, ihm zu huldigen. Der nimmt ihn freudig auf, er mischt sich unter die Edlen, die Lichtgeister dieses Reiches, und lebt bei ihm in seinem Königreiche.

Damit scheint der Schluß des Liedes erreicht. Die beiden Schlußstrophen fügen aber noch einen Gedanken hinzu, der in dem Rahmen des Ganzen wohl kaum eine Stelle hat. Der Vater verspricht Christus, mit ihm an den Hof des Königs der Könige zu gehen, damit dieser die Perle in Empfang nehme. Mit dem König der Könige könnte nur der oberste Gott gemeint sein. Aber wer soll dann der Vater des Christus sein? Daher scheint dieser Schluß ein Zusatz zu sein, der dem Liede fremd ist und der nur der Vorstellung von dem Großkönig und seinen Vasallenfürsten entstammt. Mit dem Preise der höchsten Trinität schließt der erste Hymnus; mit dem Preise des höchsten Gottes wird auch dieser geschlossen haben. Und dieser Preis ist durch den Zusatz vom Schlusse weggedrängt worden.

III.

Die Wurzeln dieses Glaubens und seine Ausläufer.

Es wird nützlich sein, hier noch einmal die religiösen Gedanken der beiden Hymnen zusammenzufassen, ehe versucht wird, sie in die Entwickelung der christlichen Religion hineinzuzeichnen. Im Lichtreiche herrscht, fernab von aller Materie, umgeben von Lichtwesen, die göttliche Dreiheit des Vaters, des Sohnes und der Mutter, des Geistes. Von dieser Dreiheit wird eines der Lichtwesen, Christus ausgesandt, um die Sophia zu befreien und das durch sie mit der Materie in Berührung gekommene Licht aus der Materie zu retten. Sehnsüchtig wartet die Sophia auf ihren Retter, den Bräutigam, den Lichtboten, der sie zum Lichte zurückführen soll. Und mit ihr warten auf ihn alle die Lichtwesen, die in steter Abstufung den Himmel füllen bis zu der Grenze, an der das Reich der reinen Materie beginnt, in der wie in einem Gefängnis die letzten Funken gebunden liegen, bewacht von dem schlangengestaltigen Sohne des Ialdabaoth, dem Nus. Über die Befreiung der Sophia lehren uns die Hymnen nichts. Wohl aber zeigt uns der zweite Hymnus, wie man sich die Befreiung des in die Materie gebannten Lichtes dachte. Christus, der seinen Lichtleib abgelegt hat, kommt durch drei Himmel durchziehend in die untere Welt. Dort findet er einen Genossen, Jesus, mit dem er sich verschmilzt, indem er völlig Menschenleib annimmt. Speise, die er auf der Welt genießt, läßt ihn seine Aufgabe vergessen, da weckt ihn bei der Verklärung die Mahnung der Himmlischen. Er bezaubert die Schlange, rettet den Lichtfunken und fährt nun damit wieder auf zum Himmel, wo er in seinem Himmelsleibe wieder Teil hat an der Herrlichkeit der Himmlischen.

Man sieht aus dieser kurzen Skizze, wo das Hauptinteresse der Leute lag, die solche Hymnen sangen. Es war nicht der philosophische Trieb, der sich darin erschöpfte, über die Dinge im Himmel möglichst genau Bescheid zu wissen. Was darüber bemerkt wird, ist alles nebensächlich. Die Elemente des alten semitischen Volksglaubens von einer in ein männliches und weibliches Wesen gespaltenen Gottheit, die durch Einfügung eines Sohnes zur Dreiheit weitergebildet ist, der Glaube an Geister- und Engelkräfte, die diese Gottheit umgeben, wie die Edlen den irdischen Fürsten, die Vorstellung einer Mehrheit von Himmeln, die sich bis dahin ausbreiten, wo die Gottheit selbst wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann — alles das lebt in diesen Gläubigen ebenso, wie es, was Himmel und Engel angeht, den Apostel Paulus und vermutlich alle Jünger Jesu beherrscht hat. Diese ererbten Vorstellungen ließen sich nicht mit einem Schlage zerschmettern. Denn sie bildeten den Boden, aus dem allein eine andere Form der Religion aufsteigen konnte. Synkretisten waren freilich diese Leute; denn ihre religiösen Vorstellungen stammen aus Persien und Babylonien, aus Phoenizien und Judäa, aus Syrien und Arabien. Aber nicht sie haben diese Mischung geschaffen; sie haben sie ererbt und für sie war es keine wirre Masse zerfallener Reste von Religionen, die sich ausgelebt hatten, wie die Staaten, in denen einst ihre Bekenner gewohnt hatten, sondern für sie waren sie eine Einheit, die Religion, in der sie beteten und sangen und opferten. Und nun zeigt sich das Eigentümliche: in diese Götter- und Himmels- und Lichtwelt hinein tritt der Messias. Er trägt freilich nicht die Züge des jüdischen Messias, von dem die Propheten und Apokalypsen reden; er trägt auch nicht die Züge des geschichtlichen Jesus, den uns die Evangelien zeichnen. Alle menschlichen Züge, alle irdischen Interessen hat er verloren. Die Erlösung des für das Licht geschaffenen Teiles des Menschen ist seine Aufgabe, die Befreiung der Quelle dieses göttlichen Lichtes, soweit es die Menschen getroffen hat, der himmlischen Sophia. Damit, daß alles Menschliche von Christus abgestreift ist, wird es allein möglich, ihn diese Aufgabe lösen zu lassen. Nur ein Lichtwesen kann tun, was er getan hat. Und auch dieses Lichtwesen kann es nur unter dem größten Verzicht, dem zeitweiligen Aufgeben seiner Himmelsherrlichkeit. Christus muß sein Lichtgewand

ablegen, damit er überhaupt sein Werk vollbringen kann. Aber da er es tut, da er gehorsam den ihm erteilten Auftrag ausführt, gelingt ihm auch in der Tat das schwere Werk, und die Erlösung vollzieht sich durch ihn.

Das ist die gnostische Erlösungslehre. Sie bildet, wie man sieht, den Mittelpunkt des Denkens dieser Leute. Nicht auf Erkenntnis kommt es ihnen an, sondern auf die Erlösung. Ihrer wollen sie gewiß werden, und was sie von Erkenntnis erstreben, ist nichts anderes als das Wissen um diesen Erlösungsprozeß. Man kann daraus entnehmen, wie treffend die Bezeichnung „Gnostiker" für diese Leute erfunden ist, deren ganzes Interesse konzentriert ist um das Heil ihrer unvergänglichen Seele.

Woher dieses Interesse stammt, ist nicht schwer zu sagen. Es drängt sich dem, der den zweiten Hymnus in der hier vorgetragenen Deutung liest, unwillkürlich eine Parallele auf, die wohl nicht ganz bedeutungslos ist, die Parallele mit Phil. 2, 5 ff. Man könnte geradezu sagen, daß der Hymnus weiter nichts darstellt als eine poetische Paraphrase dieser Paulusstelle im Geiste des syrischen Gnostizismus. Auch für Paulus kommt der Christus Jesus aus dem Bereiche des Himmels und trägt ursprünglich göttliche Gestalt, ist Gott gleich. Diese Gottgleichheit gibt er auf, wie hier Christus sein Lichtgewand ablegt. Nun wird er menschenähnlich, wie hier der Christus, der das Gewand der Ägypter anlegt; seine äußere Erscheinung ist die eines Menschen. Gott gehorsam vollführt er sein Werk, indem er sich ans Kreuz schlagen läßt. Dieser Gedanke ist selbstverständlich für den Hymnus unbrauchbar. Die Tragik des Kreuzestodes reicht an das himmlische Lichtwesen nicht heran. Aber den Gehorsam hat man festgehalten. Der Vertrag, den Gott mit Christus abschließt, legt diesem ein schweres Opfer auf. Nach der Vollendung des Werkes wird Christus erhöht und erhält den Namen „Herr", wie in dem Hymnus Christus versprochen wird, er solle mit seinem Bruder Erbe sein. Den Rahmen und die Zeichnung zu dem Bilde des Hymnus hat Paulus geliefert, die Farben stammen aus der Gnosis, in der das Christliche die heidnischen Vorstellungen überwunden hat, ohne sie doch zu verdrängen oder zu vernichten.

Der Grundgedanke, die Überwindung des Bösen durch ein Engelwesen, das aus dem Lichtreiche hervorgehend den Feind besiegt und dadurch dem Menschen Freiheit bringt, mag aus semitischer Vorzeit stammen.

Doch darf man vielleicht auch an iranische Einflüsse denken. Auch bei Daniel, (7, 14) erscheint der Messias als fertiges himmlisches Wesen in den Wolken des Himmels, göttlich und menschenähnlich zugleich. Dieser Charakter der Messiashoffnung ist auch bei Paulus festgehalten. Als Mensch kann der Messias das nicht wirken, was er wirken soll. Das kann er nur, wenn er als ein himmlisches Wesen auf die Erde herabkommt. Die Differenzierung des messianischen Typus und des menschlichen in der Person Jesu war daher geboten, sobald die Messiashoffnung in ihrer überlieferten Form irgendwie kräftig nachwirkte. Und so finden wir sie auch angedeutet in der Philipperstelle. Das ist dann von den Gnostikern weiter ausgesponnen worden. Dadurch, daß man der überlieferten Religion in Christus einen ganz neuen Mittelpunkt gab, wurde der alte Götterglaube zu einer Erlösungsreligion umgestempelt. Das bedeutet nicht, wie es zunächst scheinen könnte, den Untergang des Christlichen im Heidnischen, sondern im Gegenteil den beginnenden Sieg des Christentums über das Heidentum.

Der Zweig des Gnostizismus, von dem diese Frucht stammt, ist bereits oben bestimmt worden. Der syrische Ursprung der Lieder zwingt uns an Syrien zu denken, und wenn uns von Irenäus auch nur spätere Formen der syrischen Gnosis geschildert werden, so hat sich doch zeigen lassen, daß die Grundzüge jenes gnostischen Systemes, das Irenäus aus einer anonymen Schrift excerpiert hat, sich mit den Grundgedanken der beiden Lieder decken. Die Lichtwelt der oberen Gottheiten, Christus, Sophia, die ihren Bräutigam erwartet, das Eingehen des Christus in einen Menschen Jesus: alles findet sich dort ebenso, wie in den Hymnen. Es ist auch bereits hervorgehoben worden, daß die eigentliche Erlösung des in der Materie gefesselten Lichtes bei der Schilderung des Irenäus (I, 30, 13 f) ausgelassen ist. Immerhin verlohnt es sich, auch die Notizen über die Wirksamkeit des Jesus-Christus noch etwas genauer zu betrachten, da sich von hier aus der zweite Hymnus ebenfalls richtig eingliedern läßt. Christus kam, so berichtet Irenäus weiter, auf Jesus herab, der sofort begann, Wunder zu tun, Kranke zu heilen, den unbekannten Vater zu predigen und sich offen als den Sohn des ersten Menschen (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) zu bekennen. Darüber sind die Dämonen (principes, ἄρχοντες) aufgebracht und setzen seinen Tod ins Werk. Jesus wird daraufhin

gekreuzigt, Christus erhebt sich mit der Sophia in die unvergängliche Himmelswelt. Doch sandte in den Gekreuzigten Christus eine Kraft, durch die er erweckt wurde zu einem seelenhaften und geistigen Leib. Alles Körperhafte hatte er abgelegt. In dieser Form habe er mit seinen Jüngern noch 18 Monate zugebracht, dann sei er zum Himmel aufgefahren.

Diese wenig klare und recht kurze Darstellung läßt dennoch soviel erkennen, daß hier die Person Jesu und das Christus-Wesen nur eine scheinbare Verbindung eingegangen haben. Diese Vereinigung ist vielmehr so äußerlich und lose, daß eine Trennung jeden Augenblick möglich ist und in der Tat dann auch erfolgt, als durch die Beherrscher dieser Welt d. h. die von dem Schlangengott abhängigen teuflischen Mächte der Tod Jesu beschlossen wird. Mit diesen Herrschern scheint nach dem Berichte des Irenäus Jaldabaoth verbündet gewesen zu sein, der doch wohl unter dem da genannten „Vater Jesu“ verstanden ist. Diese eigentümliche Durchkreuzung hat in der zwiespältigen Stellung des Jaldabaoth ihren Grund, die zwar dem jetzigen System eigentümlich, die aber sicher nicht ursprünglich ist. Für das ältere System ist Jaldabaoth der oberste Gott der unteren Himmelswelt; das spätere System hat damit antijüdische Züge verquickt und den Jaldabaoth dem Gott des Alten Testamentes gleichgesetzt. Dieser ist der Vater Jesu, der höchste Gott dagegen der Vater Christi. Da nun das Reich des Jaldabaoth durch die Sophia, die alle seine Versuche das Licht dauernd an die Materie zu fesseln vereitelt, beständig gestört wird, und diese Versuche in Jesus ihren Abschluß und ihre Durchführung finden, so erklärt sich daraus die Stellung des Vaters Jesu. Geht man jedoch auf die hinter der von Irenäus geschilderten liegende Form der Gnosis zurück, so stellt sich die Sache sehr viel einfacher dar. Der Trias der Lichtwesen, Gott-Geist-Christus steht das von der Schlange beherrschte Reich der Materie gegenüber. Zwischen beiden schwebt die Sophia. Zu ihrer Erlösung wird Christus herabgesandt, er vollzieht die Erlösung, rettet das Licht und kehrt in den Himmel zurück. Diese Gedanken, die sich aus den Mitteilungen des Irenäus leicht entwickeln lassen, liegen aber, wie oben gezeigt wurde, den Hymnen zu Grunde.

Wir haben daher in den beiden Hymnen diejenige Form des Christentums zu sehen, die auf Grund der Anschauungen des Paulus bei Heiden semitischer Abkunft zur Herrschaft kam. Die alte Religion ist durch

diese Form des Christentums insofern überwunden, als die Erlösung nicht auf die Welt der Götter und Geister zurückgeführt wird und als die Erlösung erfahren wird nicht durch Opfer und Zeremonien, sondern durch Hingabe an Christus. Das Wissen, dessen sich diese Christen rühmten, ist nicht, wie man gemeint hat, eine philosophische Erkenntnis, eine spekulative Durchdringung der religiösen Erfahrungen, sondern es ist das Wissen des Eingeweihten, eben dessen, der einen sicheren Zauber gegen alle lichtfeindlichen Dämonen besitzt.

Man kann an diesem Christentum die sittlichen Motive vermissen. Aber doch nur, wenn man die theologische Form betrachtet, in der es uns entgegentritt. Denn die Befreiung von der Materie und die Loslösung des Lichtes von der Schlangenherrschaft bedeutet doch für den einzelnen, der diese Befreiung an sich selbst durch seine Religion erlebt, zugleich Befreiung von der Sünde und Antrieb zum Guten. Denn ohne Zweifel hat der Gedanke an das göttliche Licht, zu dem der Gläubige Zutritt erhält, nicht den Sinn, daß der Mensch nun physisch verklärt werde, sondern den, dass er psychisch rein wird von Flecken, wie das Licht wohl eine Trübung erfährt, aber keine Flecken zeigt. Daher wäre es doch verkehrt, diesem Christentum, wenn man seine religiöse Disposition gelten lassen will, die sittlichen Keime abzusprechen. Sie treten freilich nicht hervor. Aber bei einem Liede, das in erster Linie der Erbauung dienen soll, wird man es nicht anders erwarten dürfen.

Eine übersichtliche Zusammenstellung der in beiden Hymnen verwendeten Bibelstellen mag hier noch folgen. Der Grundgedanke des ersten Hymnus, Christus der Bräutigam, die himmlische Sophia die Braut, der durch die rabbinische Auslegung des Hohen Liedes schon vorbereitet war, findet sich abgesehen von dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen, sowie dem andern von der königlichen Hochzeit, dessen nahe Verwandtschaft mit den hier vorliegenden Gedankengängen kaum zufällig ist, an folgenden Stellen: Joh 3, 29 „wer die Braut hat, ist der Bräutigam, der Freund des Bräutigams, der dabeistehend ihn hört, freut sich über die Stimme des Bräutigams." Mc 2, 20 m. Parall. Die „Hochzeitsgäste können nicht fasten, solange der Bräutigam unter ihnen weilt, wenn er von ihnen genommen wird, dann werden sie fasten." Apok 21, 2 ff. das

neue Jerusalem, die Braut des Lammes. 19, 7 ist die Hochzeit des Lammes erwähnt, zu der sich das Weib geschmückt hat, indem ihm ein glänzendes, weißes Byssusgewand gegeben wurde. Gerade aus der Apokalypse läßt sich leicht entnehmen, in welchem Umfange diese Gedanken die Gemüter beherrscht haben. Ob die Quelle dieser Vorstellung in dem Hochzeitsfeste des Marduk mit Ṣarapanîtu zu suchen ist[1], mag dahingestellt bleiben. Götterhochzeiten kennt man auch sonst und von der Syzygienlehre, wie sie uns in Phönizien entgegentritt, konnte man ohne Schwierigkeit zu der Vorstellung gelangen. Die Schilderung der Schönheiten der Braut hat ihre Parallelen an dem Hohen Liede; doch ist dabei im Auge zu behalten, daß gerade hier Parallelen nicht viel beweisen, weil dem syrischen Dichter jedenfalls die Hochzeitslieder, wie man sie zu singen pflegte, auch im Ohre lagen. Der Fortschritt der Schilderung, vom Haupt beginnend und mit den Füßen endend, ist ähnlich Hoh. L. 4, 1 ff. und 7, 2 ff, wo Augen, Haar, Zähne, Lippen, Wange, Hals, Busen besungen werden. Zu der Aufzählung der Wohlgerüche, die den Gewändern entströmen, ist Hoh. L. 4, 13 f. zu vergleichen. Der Gedanke, daß das Heil in einem Mahle genossen wird, der auch in der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus auftaucht (Luk 16, 23 f.) und der dann weiter ausgeführt in dem Gleichnis vom großen Abendmahl und der königlichen Hochzeit erscheint (Matth 22, 1 ff. Luk 14, 16 ff), wurzelt wohl in dem Bild der Sprüche (9, 1 ff.), wo es von der Weisheit heißt, daß sie ihr Haus gebaut, ihren Tisch bereitet, das Vieh geschlachtet und den Wein gemischt hat, und daß sie nun ihre Mägde aussendet um einzuladen, wer einfältig ist und wem Verstand mangelt. Auch Ps 23, 5 wäre wohl hierherzuziehen, da sich der Gedanke, daß Gott einen Tisch im Angesicht der Feinde bereitet, unschwer wie der ganze Psalm messianisch gedeutet und gerade der Schluß auf die Freuden des Himmelreiches bezogen werden konnte. Das Bild von dem Türvorhange, der beim Eintritt zurückgeschlagen wird, vermag man kaum für die Zunge auszudenken. Doch könnte hier eine ähnliche Anspielung vorliegen wie Hebr 9, 19, wo es von der Hoffnung heißt, daß sie eintritt in den innerhalb des Vorhanges liegenden Raum, in den für uns als Vorläufer Jesus

[1] Vgl. Zimmern bei Schrader, Keilinschriften S. 371 f. 394.

einging. Dennoch wird die Zunge nur schwer auch in diesem Zusammenhange untergebracht werden können. Aber vielleicht sind die einzelnen Gliedmaßen Bilder für Tugenden; wir hätten dann sieben Tugenden (entsprechend dem Haupt, den Füßen, dem Mund, der Zunge, dem Nacken, den Händen, den Fingern), wie sie in der Siebenzahl auch bei Hermas auftreten (mand VII, 9; an anderen Stellen anders). Doch kann man hier nicht zu irgend einer sicheren Entscheidung kommen, weil die Andeutungen nicht ausreichen. Die Tore der Stadt, die geöffnet werden, sind wohl die zwölf Tore des himmlischen Jerusalem, von denen Ezech 48, 30 ff. Apoc 21, 12 die Rede ist. Die (sieben) Äonen und die (zwölf) Tore der Stadt verleugnen ihren semitischen Ursprung nicht. Zu dem Gedanken, daß der Bräutigam denen Licht spendet, die auf ihn blicken, ist auf Joh 1, 9 und überhaupt den Begriff „Licht" im Johannesevangelium hinzuweisen. Der Ausdruck „ewige Freude" stammt aus Jes 35, 10 und der Rest der Schilderung ist eine Ausmalung der Abendmahlsgleichnisse Jesu. „Lebensbrot" und „Lebenswein", beide auch in der babylonischen Mythologie nachweisbar[1], haben wieder an Joh 6, 35 und 4, 13 ff. ihre Parallele.

Auch bei dem zweiten Hymnus fehlen die Parallelen in der Heiligen Schrift nicht. Der Gedanke des ganzen Liedes kann als eine Ausschmückung der Parabel von der köstlichen Perle (Matth 13, 45 f.) gefaßt werden,[2] wennschon der Dichter mit ihr frei genug umgegangen ist. Das Reich des Vaterhauses ist nach dem geläufigen Ausdruck „Himmelreich" gebildet, und in der Konsequenz dieses Gedankens mit orientalischer Pracht der Glanz des Reiches weiter ausgemalt worden. Die Schätze des Himmelreiches, mit denen das Königskind auszieht, wird man nach den Worten der Bergpredigt Matth 6, 20 f. verstehen dürfen, wozu man auch das Gleichnis von dem verborgenen Schatz hinzunehmen kann (Matth 13, 44). Daß Gott im Himmel eine Schatzkammer besitzt, wie ein orientalischer Fürst, war auch sonst eine geläufige Vorstellung (Jerem 50, 25). Daß mit Gold, Silber, den Edelsteinen einzelne Tugenden abgebildet werden sollen (wie Apok 21, 18 ff.), ist deutlich.

---

[1] S. *Zimmern* bei Schrader, Keilinschriften S. 523 ff.

[2] Vgl. G. Hoffmann, Zeitschr. f. d. neut. Wissensch. IV (1903) S. 283.

Aber man wird sich vergeblich bemühen, in diese Gedankenwelt des Dichters einzudringen. Die große und doch leichte Last, die das Königskind zu tragen erhält, ist fast wörtlich dem Evangelium entlehnt (Matth 11, 30). Der Bund, den die Himmlischen mit dem Königskinde abschließen, wird nicht aufgezeichnet, sondern in das Herz eingeprägt. So nennt Paulus 2. Kor 3, 3 die Korinther einen Brief, der nicht mit Tinte geschrieben ist, sondern mit dem Geiste Gottes und nicht auf steinerne Tafeln, sondern in das Herz. Daß bei den steinernen Tafeln die Gesetzestafeln des Moses vorschweben, ist leicht zu erkennen. Vergl. Spr Sal 2, 3, „Liebe und Treue werden dich nimmermehr verlassen; binde sie dir um den Hals, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens". Jer 31, 33. Hebr 10, 10.: „ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz". Dem Königskinde wird für die richtige Erfüllung des Vertrages das Erbe des Reiches versprochen. Damit ist zu vergleichen der biblische Sprachgebrauch: das Reich erben Matth 25, 34; das Reich Gottes erben 1 Kor 6, 9 f. 15, 50. Gal 5, 21; das Heil Hebr 1, 14; die Verheißungen 6, 12; den Segen 12, 17. 1 Petr 3, 9 u. a. Der Gedanke, daß Christus der Erbe ist, liegt dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern zu Grunde (Matth 21, 38. Mark 12, 7. Luk 20, 14). Frappanter als diese Berührungen ist der Zusammenhang mit dem Gleichnis, das im Hirten des Hermas (Sim. V. 2) erzählt, aber kaum richtig aufgelöst ist. Das Gleichnis lautet: „Es hatte jemand ein Landgut und viele Sklaven und einen Teil des Landgutes legte er zu einem Weinberg an. Und er wählte einen zuverlässigen, genügsamen und in gutem Ansehn stehenden Sklaven aus, rief den zu sich und sagte zu ihm: „Nimm diesen Weinberg, den ich angelegt habe, und ziehe einen Zaun darum, bis ich wiederkomme. Sonst brauchst du nichts an dem Weinberge zu machen. Dies mein Gebot erfülle, so wirst du frei werden". Der Herr ging dann weg in die Fremde. Der Sklave nahm nach seinem Weggang die Arbeit in Angriff und zog einen Zaun um den Weinberg. Als er den Zaun vollendet hatte, sah er, daß der Weinberg voll Unkraut war. Er überlegte nun bei sich: Dies Gebot meines Herrn habe ich erfüllt. Ich will nun noch diesen Weinberg umgraben; umgegraben wird er besser aussehen, und ohne Unkraut wird er mehr tragen, wenn er nicht erstickt unter dem Unkraut. Er packte an, grub den Weinberg um und riß das Unkraut

im Weinberg aus. So gewann der Weinberg ein schönes Aussehen und trieb mächtig, da er von dem erstickenden Unkraut befreit war. Nach einiger Zeit kam der Herr jenes Sklaven und des Landgutes und begab sich in den Weinberg. Er sah, daß der Weinberg gehörig umzäumt war, dazu auch umgegraben und das Unkraut ausgerupft und die Trauben tüchtig im Trieb stehend. Da freute er sich sehr über die Arbeit seines Sklaven. Er rief nun seinen lieben Sohn herzu, der sein Erbe war, und seine Freunde, die seine Ratgeber waren, und sagte ihnen, welchen Auftrag er seinem Sklaven gegeben hatte und was er vorgefunden habe. Und diese freuten sich mit dem Sklaven über das Zeugnis, das ihm der Herr gab. Und er sagte zu ihnen: Ich habe meinem Sklaven die Freiheit versprochen, wenn er meinen Auftrag erfülle. Er hat meinen Auftrag erfüllt und dazu noch an dem Weinberg ein gutes Werk getan und sich mein Wohlwollen in hohem Grad erworben. Für das, was er getan hat, will ich ihn zum Miterben meines Sohnes machen, weil er einen guten Gedanken nicht in den Wind geschlagen, sondern ihn ausgeführt hatte. Mit diesem Vorschlag war der Sohn des Herrn einverstanden, daß nämlich der Sklave mit dem Sohn zusammen erben solle". Man hat in diesem Gleichnis, dessen Deutung durch Hermas hier auf sich beruhen mag, fast dieselbe Szenerie und dieselben Personen. Der Herr ist im Liede ein König. Dessen Sohn ist der berufene Erbe. Ein anderer bekommt einen Auftrag, von dessen Erfüllung seine Belohnung abhängt. Die richtige Erfüllung des Auftrages bewirkt, daß nicht nur die Belohnung eintritt, sondern dass sie noch in der Weise erhöht wird, daß der getreue Knecht zum Miterben erhoben wird. Freilich darf man die Differenzen nicht aus dem Auge lassen. Von der Mutter ist bei Hermas nicht die Rede; der mit dem Auftrag Ausgesandte ist nicht ein anderer Sohn, sondern ein Sklave. Der Auftrag geht nicht dahin, etwas von einem gegebenen Orte zu holen, sondern an einem gegebenen Orte eine Arbeit auszuführen. Der Lohn besteht ursprünglich nicht in dem Miterben, sondern in der Erteilung der Freiheit. Aber man sieht doch deutlich, daß beide Zweige, der Hymnus und dies Gleichnis auf demselben Baume gewachsen sind. In dem Gleichnis ist die „Knechtgestalt" in die vormenschliche Periode Christi zurückdatiert und dem entsprechend als Lohn zunächst die Freiheit ins Auge gefaßt. Tatsächlich wird aber aus diesem beabsichtigten Lohne das

Geschenk der Gleichberechtigung mit dem Sohne, ein Miterben. Der Hymnus und das Gleichnis laufen also auf denselben Gedanken hinaus. Denn auch der Königssohn steht der Königsmacht nicht anders gegenüber, wie ein Sklave. Auch die andere Differenz, die Verschiedenheit des Auftrages, der hier und dort erteilt wird, fällt nicht sehr schwer ins Gewicht. In dem Gleichnis fällt dem Knechte eine doppelte Aufgabe zu: 1) eine aufgegebene, einen Zaun um den Weinberg zu ziehen; 2) eine freiwillige, den Weinberg von dem Unkraut zu säubern. Die erste Aufgabe wird man wohl in der Predigt eines neuen Gesetzes erblicken dürfen (vgl. Eph 2, 14 f.; der Gedanke ist rabbinisch, Pirkê Abôth I, 1[1]), die den alten Zaun des jüdischen Gesetzes verdrängen soll. In der zweiten Aufgabe ist die Reinigung der Gemeinde von der Sünde zu verstehen. In beiden Anschauungen entfernt sich das Gleichnis nicht von dem Herkömmlichen. Der Hymnus greift weiter. Er sucht das Werk Christi weltgeschichtlich zu erfassen. Die Kirche bedeutet ihm nichts und das Gesetz ist ihm abgetan. Aber die nach Befreiung und Erlösung lechzende Menschheit steht vor ihm und ihr hat Christus zur Freiheit verholfen.

Ob in der Begleitung, die dem ausziehenden Königskinde beigesellt wird, die Erzählung von dem Weggenossen des jungen Tobias (Tobit 5, 4 ff.) eingewirkt hat, mag dahingestellt bleiben. Auch der gewöhnliche Reisende sieht sich, wenn er eine größere Fahrt unternimmt, nach Genossen um, die Gefahr und Einsamkeit des Weges mit ihm teilen. Die Auffassung (v. 23), daß die Erde eine Herberge, der auf ihr weilende ein Gast sei, ist alt; vgl. Ps 119, 19. Eph 2, 19. Hebr 11, 13. Für Christus gilt das ganz besonders; aber jeder, der irgendwie an dem himmlischen Lichte Teil hat, kann die materielle Welt nicht als seine Heimat betrachten. Daß Jesus v. 25 „ein schöner und lieblicher Jüngling" genannt wird, beruht auf der messianischen Deutung von Ps 45, 3, wonach der Messias der schönste unter den Menschenkindern sein solle. Man folgerte daraus die leibliche Schönheit, wie man aus Jes 53, 2 auf die irdische Häßlichkeit Jesu schloß. Doch hat sich in der Kunst nur der erste Schluß erhalten, wie das verständlich ist. Die Versammlung der Himmlischen, die über

[1] Vgl. Gfrörer, D. Jahrhundert d. Heils I. S. 130.

das Königskind in Ägypten beraten soll, verläuft wie ein irdischer Landtag. So kommen die Himmlischen, die Gottessöhne, zusammen vor Jahve (Hiob 1, 6 ff.), so sammeln sich die Geister, die guten und die bösen, um Jahve, als er den Ahab verblenden will (1 Kön 22, 19 ff.). Auch der Beschluß, der von den Himmlischen in Gestalt eines Briefes ausgeht v. 40, ist der Heiligen Schrift nicht fremd. Sacharja sieht (5, 1 f.) eine Schriftrolle daherfliegen: es ist der Fluch, der ausgeht gegen Diebe und Meineidige, daß ihr Haus zu Grunde gerichtet werde. Ezechiel erhält von Gott eine Schriftrolle, die er verschlingen muß, um sie predigen zu können (2, 9 ff.). Auch die versiegelte Rolle des Apokalyptikers gehört hierher (Apok 5, 1 ff). Der Anfang des Briefes (v. 43) klingt an die aus unbekannter Quelle zitierten Worte des Epheserbriefes: „wach auf, der du schläfst und steh' auf von den Toten" (5, 14). Das Buch der Helden (v. 47 f.) ist gleichbedeutend mit dem Buche des Lebens. Es gehört der weitverbreiteten Vorstellung an, daß Gott im Himmel über die Taten der Menschen sorgfältig Buch führt[1]. Der Brief wird von dem Könige selbst versiegelt (v. 49); nur so ist er rechtsgültig (2. Kön 21, 8). Wenn dann der Brief „(schnell) wie ein Adler" oder „in Gestalt eines Adlers" davon fliegt (v. 52), so ist auch dieser Zug nicht ohne Parallelen. Als mythologisches Tier ist der Adler auch der Bibel nicht fremd; vgl. Ezech 1, 10. 10, 14. 17, 3. 7. Apok 4, 7. 12, 14. Aber keine der Stellen ist mit der hier vorliegenden Auffassung verwandt. Dagegen heißt es in der syrischen Baruchapokalypse (77, 17 ff.) „Und den $9^1/_2$ Stämmen will ich ebenso schreiben und den Brief durch einen Vogel hinsenden ... Und ich schrieb zwei Briefe, den einen sandte ich durch einen Adler an die $9^1/_2$ Stämme und den anderen sandte ich durch Männer an die in Babel." Der Adler wird dann mit dem Briefe fortgesandt. Hier ist also die in dem Lied geschilderte Situation genau vorgebildet. Bei dem unreinen Kleid, das der aus Ägypten zurückkehrende Königssohn ablegt (v. 62), könnte man an das Gleichnis vom verlorenen Sohne denken, der bei der Rückkehr ins Vaterhaus die Lumpen ablegt und sein früheres Gewand erhält (Luk 15, 22). Vielleicht schwebt dem Dichter aber auch die Vision des Sacharia vor, der vor dem Engel Jahves im schmutzigen

[1] Vgl. Bousset, Religion d. Judent. S. 247.

Gewande stand. Der Engel heißt ihn das Schmutzgewand ausziehen und Feierkleider anlegen (Sach. 3, 3 f.). Der dem Heimkehrenden vorauseilende Brief, der leuchtend und redend den Weg zeigt, erinnert, worauf G. Hoffmann aufmerksam macht[1], an die den Israeliten vorausziehende Rauch- und Feuersäule, die ihnen, wie hier der Brief, durch Licht und Schall den Weg angibt. (Ex 13, 21 f. Num 14, 14. Neh 9, 12.) Das Strahlenkleid ist ein vollkommener Spiegel (v. 76), wie es Sap Sal 7, 26 von der Weisheit heißt, sie sei ein Abglanz ewigen Lichtes, ein fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens, ein Abbild seiner Güte; und die zum himmlischen Hofstaat Gehörigen tragen ein Zeichen an sich (v. 80), wie Apok 7 2 ff. die Engel. Das „Pfand des Reichtums" entspricht dem „Unterpfand des Erbteils" Eph 1, 14. Die „Bewegungen des Bewußtseins" (v. 88) stammen aus Weish. Sal 2, 2. Christus ist „emsiger Diener" (v. 91), wie in dem obengenannten Gleichnis des Hermas und bei Paulus Phil 2, 7.

Diese Zusammenstellung zeigt, wie der Verfasser des Liedes bemüht war, soweit es möglich war, die biblische Ausdrucksweise beizubehalten, Dabei ist nicht zu vergessen, daß er als Dichter für sich die Freiheit beanspruchen durfte, den Stoff zu gestalten, wie es ihm gut schien. Wollte er wirklich einen christlichen Hymnus schaffen und nicht eine Kopie der Psalmen liefern, etwa nach Art der in die Pistis Sophia eingelegten Psalmen, so muß man ihm auch alle Freiheit eines Dichters zubilligen.

Gelegenheit und Zeit kirchlicher Verwendung dieses Hymnus ist dunkel. Daß er bei den gnostischen Mysterienfeiern, deren Mittelpunkt die „Erleuchtung" (φωτισμός) bildete, seine Stelle gehabt haben wird, darf man wohl vermuten. Aber was wissen wir denn von den Gottesdiensten dieser syrischen Christen? Versetzte man den Hymnus nach Ägypten, so könnte man wohl denken, daß er bei einer Feier derart gesungen worden sei, wie sie Epiphanius (Haer 51, 22) als heidnische beschreibt. Wie man im Korion in Alexandria die Nacht unter Flötenspiel und Gesängen, die dem Jungfrauenbilde dargebracht werden, durchwacht, und wie man dann nach dem Hahnenschrei aus einer Krypta ein

[1] G. Hoffmann, Zeitschr. f. d. neut. Wissensch. IV (1903), S. 279.

Schnitzbild heraufholt, das mit fünffachem, goldenen Kreuzeszeichen versehen ist und das man unter Hymnen siebenmal um das Jungfrauenbild herumträgt. Das soll die Geburt des Äon versinnbildlichen. Bei ähnlich gearteten Mysterien, die die Herabkunft des Äon Christus feierten, mag man wohl das Lied von dem Königssohne gesungen haben, der auszog, die Perle zu holen.

IV.

Bardesanes und das Christentum der Hymnen.

Als zuerst auf das Lied, das nur in der syrischen Form der Thomasakten überliefert war, und das oben als zweiter Hymnus mitgeteilt ist, aufmerksam gemacht wurde, ist sofort auch ein Name genannt worden, dessen Träger als Verfasser in Betracht kommen könne.[1] Die Vermutung Noeldekes ist später von Lipsius aufgenommen, aber nicht eingehender begründet worden.[2] Sie hat aber inzwischen soviel Beifall gefunden, daß Burkitt eine englische Übersetzung des Liedes unter dem Titel „The Hymn of Bardaisan" herausgeben konnte.[3] Daher ist es Pflicht, die Vermutung etwas genauer zu prüfen und zuzusehen, ob sie sich als haltbar erweist und ob man mit ihrer Hilfe die Zeit wenigstens des einen der beiden Gesänge näher bestimmen kann. Leider wird die Untersuchung dadurch erschwert, daß wir über Bardesanes nur sehr mangelhaft unterrichtet sind. Die dürftigen Bruchstücke aus seinen Liedern, die Ephräm der Syrer aufbewahrt hat, lassen uns nur einiges ahnen, weniges erkennen, nichts im Zusammenhang begreifen. Was die Ketzerbestreiter von ihm wissen, ist wenig genug, und das wenigste werden sie aus eigener Kenntnis geschöpft haben, da ihnen die syrisch geschriebenen Werke des Mannes unverständlich geblieben sind.[4]

---

1 S. Noeldeke, Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellschaft XXV, 1870. S. 676 ff.

2 S. Lipsius, d. apokr. Apostelgesch. I, S. 309 ff.

3 S. F. C. Burkitt, the Hymn of Bardaisan rendered into English. O. J. (Liebhaberdruck der Kelmscott Press). Ich verdanke die Kenntnis dieser Übersetzung der Freundlichkeit von E. Nestle. — Dieselbe Ansicht vertritt auch Bevan in seiner Ausgabe.

4 Aus der Literatur ist zu nennen außer den Monographien von A. Hahn (1819), A. Merx (1863), A. Hilgenfeld (1864) bes. der vorzügliche Artikel von J. F. A. Hort, Dictionary of Biography I, p. 250 ff.

An der Spitze von Bardesanes System finden wir wie bei den syrischen Gnostikern des Irenäus ein Götterpaar, männlich und weiblich. Das männliche Wesen heißt Vater des Lebens; neben ihm steht die Mutter, die vom Vater des Lebens befruchtet den verborgenen Sohn, den Sohn des Lebens, gebar.[1] Wir haben wieder wie bei dem oben geschilderten System die Zweiheit, die sich zur Dreiheit entwickelt. Über den weiteren Fortgang der Zeugung überweltlicher Wesen, aus denen sich die geistige Welt zusammensetzt, läßt sich nicht viel sagen. Daß der Geist zwei Töchter geboren habe, sagt Ephräm ausdrücklich. Er führt einen Vers des Bardesanes an, wonach der Geist zu diesen gesprochen habe: „die Tochter deines Fußes soll mir sein eine Tochter und dir eine Schwester", d. h. die dir folgende, später als du geborene Tochter, soll des Angeredeten Schwester sein. Leider läßt sich über den Zusammenhang, in dem der Vers gestanden hat, nichts mehr ausmachen; es läßt sich daher auch nicht sagen, wer angeredet ist, ob der Sohn des Lebens, oder eine der beiden Töchter des Geistes, der Mutter des Lebens, noch auch, von wem als Tochter und Schwester geredet ist. Die eine der beiden Töchter ist das Trockene, die andere das Wasser. Man sieht leicht, daß wir hier nur Trümmer eines Systemes, nicht aber dessen organische Entwicklung vor uns haben. Zu einer Verbindung der Trümmerstücke zu einem Ganzen fehlen uns die Mittel und was man einsetzen könnte, bleibt reine Konjektur. So wird man die Deutung, die Hilgenfeld diesen Resten gegeben hat,[2] zwar als möglich bezeichnen können, aber man wird nicht vergessen dürfen, daß sie nur eine von den Möglichkeiten, deren Anzahl uns unbekannt ist, darstellt. Nach Hilgenfeld ist die neben dem Vater des Lebens stehende Mutter gleichbedeutend mit dem Heiligen Geiste. „Warum soll die Rucho d'Kudscho hier nicht die Genossin des Urvaters oder die ‚Mutter des Lebens' selbst sein?" fragt Hilgenfeld. Aber was deutet darauf hin, daß sie es ist? Ephräm sagt kein Wort von einem solchen Zusammenhange und sowenig sich die Identität beider beweisen läßt,[3] so wenig läßt sich leug-

[1] Ephraem, adv. haer. Hymn. 55. Aus diesem Hymnus stammen auch die im folgenden erwähnten Bruchstücke.

[2] Hilgenfeld, Bardesanes, d. letzte Gnostiker S. 40 ff.

[3] Hahn, Bardesanes gnosticus p. 63[4] hat die Identität in Abrede gestellt.

nen, daß die Möglichkeit ihres Vorhandenseins besteht. Die von diesem weiblich gedachten Geist geborene Tochter wäre dann nach Hilgenfeld „etwa die Sophia", die freilich sehr merkwürdig als „Scham des Trocknen" bezeichnet wird, und die ihrerseits einer Tochter, der Prunikos oder Achamoth nach Hilgenfeld das Leben gibt. Damit wäre allerdings ein gewisser Zusammenhang mit den Valentinianern und Ophiten konstruiert; aber dieses Ziel ist nur zu erreichen, indem die klaren Worte Ephräms verdreht und die Worte des Liedes selbst vergewaltigt werden. Die Tochter des Fußes ist ja nicht die Enkelin des Geistes sondern ihre Tochter, die Jemandes Schwester sein soll; und ausdrücklich redet Ephräm von zwei Töchtern des Geistes, dem Trocknen und dem Wasser. Ich verzichte auf eine Deutung; die Gleichung enthält zuviele Unbekannten und selbst für eine Wahrscheinlichkeitsrechnung fehlen die gegebenen Größen. Nur soviel wird man wohl sagen dürfen, daß hier der Ansatz für die Kosmogonie des Bardesanes gegeben ist. Der Geist Gottes, der über den Wassern, dem Chaos schwebt, bildet die Vorlage dieser Vorstellung. In der mythologischen Verkleidung ist das wie bei den Phöniziern und Babyloniern zu einer Familiengeschichte geworden.[1]

Leider erfahren wir über den Fall der Geister und ihre Befreiung aus der Materie durch die Bruchstücke Ephräms nichts. Daher läßt sich auch nicht sagen, wohin die von Ephräm zitierten Verse gehören. In dem einen heißt es:

„Wann werden wir einmal
Schauen dein Gastmahl,
Und sehen das Mädchen,
Die Tochter, die auf deine Kniee
Du gesetzt hast und die du einlullst."[2]

Daß hier von der Vollendung des Erlösungswerkes die Rede ist, scheint deutlich. Das Gastmahl ist das Freudenmahl, zu dem die Seligen berufen sind. Aber die hier Angeredeten sind nicht näher bezeichnet. Nach dem Zusammenhang wird man vermuten müssen, daß der Geist

[1] Vgl. Merx, Bardesanes v. Edessa S. 66.

[2] Das Wort, das Merx mit „herzen", Zingerle mit „süße Lieder singen", Hahn mit blandiri übrsetzt, bedeutet „Schlafliedchen singen, wie solches die Ammen tun". S. Ephraemi Syr. hymni et serm. ed. Lamy II, p. 621 Note.

angeredet und die Tochter eine der beiden obengenannten ist. Aber andere Deutungen sind ebensogut möglich.

Ebensowenig wird es gelingen, die Fragmente einzugliedern, die uns Ephräm außerdem überliefert. Die Worte:

„Mein Gott und mein Haupt
Warum hast du mich allein gelassen?"

könnten ein Klageruf der in die Welt der Materie herabgestürzten Tochter des Lichtes, der Sophia sein. Nach Ephräm redet so der hl. Geist; bei welcher Gelegenheit und in welchem Zusammenhange hat er nicht mitgeteilt. Auch die Zeilen, die, wie es scheint, den Anfang eines Hymnus bildeten:

„Preis euch, meine Herren,
Versammlung der Götter!"

sind nicht weiter unterzubringen. Daß eine Versammlung der Äonen gemeint ist, scheint Ephräm anzudeuten. Aber in welcher Situation diese Versammlung gedacht ist, geht aus seinen Worten nicht hervor. Redet ein Mensch oder redet ein Äon? Wir wissen es nicht. Und auch der Vers, der dem Preise des Paradieses gewidmet war, gibt Rätsel auf, die sich nur teilweise lösen lassen. Es heißt:

„Uranfang der Wonne,
Dessen Pforten aufs Gebot
Sich öffneten vor der Mutter."

Es scheint, daß damit das erste Eintreten der Mutter, des weiblichen Prinzips der Gottheit, geschildert sein sollte. Sie war nicht von allem Anfang bei dem Vater des Lebens, sondern ihr erschlossen sich die Pforten des Paradieses erst auf sein Geheiß. Da Ephräm unmittelbar danach zufügt, daß Bardesanes ein Paradies gelehrt habe

„Das Götterwesen
Ausmaßen und gründeten;
Das Vater und Mutter
In ihrer Verbindung bepflanzten
Und durch ihre Schritte befruchteten."

so ist damit deutlich das Pleroma gemeint; aber es ist nicht ohne weiteres sicher, daß die beiden kurz nacheinander zitierten Stellen aus einem und demselben Hymnus stammen.

Es ist unschwer zu bemerken, daß sich aus diesen traurigen Fetzen kein Gebild gestalten läßt. Die Spitze des ganzen Systemes ist erkennbar, alles andere liegt in einem Dunkel, das nur da und dort durch ein blitzartiges Licht erhellt wird. Wir vermögen nach diesen Resten nicht zu sagen, wieweit Bardesanes seine Lehre konsequent und einheitlich aus der syrischen Gnosis und ihren Schößlingen entwickelt hat, und wir müssen uns hüten, die wenigen Belegstellen, die Ephräm herausgegriffen hat, als besonders wichtige Punkte in dem Systeme anzusehen. Dem Bestreiter kam es ja offenbar darauf an, möglichst wenig von dem Systeme selbst mitzuteilen, mehr anzudeuten als auszuführen. Er mochte befürchten, daß er durch allzureiche Mitteilungen aus den Liedern und Schriften des verhaßten Ketzers der noch nicht erloschenen Häresie unbewußt und ungewollt Vorschub leisten werde. Christlich und brüderlich hat er das in dem Geschmacke seiner Zeit so ausgedrückt, daß er sich durch Mitteilung der Lästerreden nicht verunreinigen wolle.

Noch nicht berührt ist im Vorstehenden der Einfluß, den astrologische Spielereien auf die Gestaltung von Bardesanes System hatten. Daß ein solcher vorhanden war, kann nicht bezweifelt werden. Sonne und Mond sind ihm Bilder für den Vater (des Lebens) und die Mutter[1]; die sieben Planeten und die zwölf Bilder des Tierkreises spielen ebenfalls bei ihm eine Rolle.[2] „Sieben Äonen (eigentlich ‚Wesen‘) stellte er auf; er verkündete die Zeichen des Tierkreises, beobachtete die Stunde (d. h. wohl: stellte das Horoskop) und lehrte die sieben (Planeten) und fragte den Zeiten nach.“ Daß sich hier die doppelte Siebenzahl und die Zahl zwölf findet, ist wichtig.

Am beklagenswertesten ist die Lückenhaftigkeit unsrer Kenntnisse hinsichtlich der Christologie des Bardesanes. Es war selbstverständlich, daß Bardesanes mit der Menschheit und Körperlichkeit Jesu nichts anzufangen vermochte. Der Äon Christus konnte unmöglich mit der von dem Lichtreich ausgeschlossenen Materie irgend eine engere Verbindung eingehen. Der Doketismus, nach dem Menschheit und Leiden nur Schein

[1] Vgl. Ephraem, adv. Gnost. hymn. 55 (II p. 558D ed. Rom.). Ähnlich ist die von Hahn p. 70 sq. zitierte Stelle aus Abu'l Pharağ, der freilich den Gedanken vergröbert.
[2] Ephräm, hymn. 51 (II. p. 550D).

war, ist von Ephräm heftig bekämpft worden.[1] Wird auch Bardesanes von ihm nicht ausdrücklich als Vertreter dieser Lehre genannt, so könnte doch kein Zweifel sein, daß er auch ihn im Auge hatte, selbst wenn Philoxenus von Mabug es nicht ausdrücklich versicherte, daß Bardesanes Doket war.[2] Über die Einzelheiten seiner Christologie erfahren wir leider nichts.

Nimmt man alles zusammen und vergleicht mit dem wenigen, was wir von Bardesanes noch besitzen, die beiden Hymnen, so ergibt sich allerdings eine auffallend große Anzahl von Berührungen. Wie die Fragmente des Bardesanes zeigen, liebte er in seinen Poesien einen Realismus, dem man auch jenes Hochzeitslied und den Sang von der Herabkunft und Heimkehr des Christus zutrauen könnte. Dies Mädchen, das nach dem einen Fragment auf den Knien der Mutter in Schlaf gesungen werden soll, könnte in anderer Situation auch als geschmückte Braut gedacht sein, die von dem Bräutigam heimgeführt wird. Die zweimal sieben Brautführer und Brautführerinnen und die zwölf Diener finden wir wieder in den sieben Äonen, den sieben Planeten und den zwölf Tierkreisbildern bei Bardesanes. Das Götterpaar, das im zweiten Hymnus auftritt, stimmt ebenfalls mit der bardesanischen Lehre. Auch die Versammlung der Götter finden wir dort. Das ist im Hinblick auf die ungewöhnliche Dürftigkeit dessen, was wir authentisch von Bardesanes wissen, auffallend viel Gemeinsames.

Dazu scheint noch etwas anderes die Entstehung der beiden Hymnen in diesen Kreisen nahezulegen. Wir wissen, daß Bardesanes als Dichter aufgetreten ist. Ephräm sagt[3]: „Er verfaßte Lieder (ܡܕܖ̈ܫܐ) und setzte sie in Musik; er verfaßte auch Psalmen (ܡܙܡܘܖ̈ܐ) und führte Versmaße ein, und verteilte die Worte nach Länge und Ton. So bot er den Einfältigen Gift in Süßigkeit dar, den Kranken, die gesunde Speise verschmähten." Ephräm fügt noch hinzu, daß er nach dem Vorbilde des David 150 Psalmen verfaßt habe. Aus diesen Worten Ephräms ergibt sich, daß man die beiden „Lieder" der Thomasakten sehr wohl dem Bardesanes zu-

---

[1] Ephräm, hymn. 36 (II. p. 521 sq). 43 (II p. 537. 539) u. ö.

[2] Siehe d. Stelle bei Cureton, Spicil. Syriac., preface p. VI; deutsch bei Merx, Bardesanes. S. 78.

[3] Ephräm, hymn. 53 (II, p. 553 F.)

trauen könnte. Er ist als Dichter aufgetreten, hat in dem Gewande der Poesie seine Theologie den Arglosen nahegebracht und durch Wort und Weise für sie Propaganda gemacht. Er hat neue Metren eingeführt, wie es scheint, metrische Prinzipien zuerst angewandt. Er bevorzugt in den erhaltenen Fragmenten allerdings ein fünfsilbiges Metrum; aber auch das sechssilbige, das die Lieder zeigen, ist ihm nicht fremd. Die von Ephräm zitierten Verse:

ܒܪܬܐ ܕܪܓܠܟܝ ܬܗܘܐ ܠܝ	Tochter deines Fußes, du sollst mir sein
ܠܟܝ ܒܪܬܐ ܘܠܟܝ ܚܬܐ	Tochter und dir Schwester.

bieten dasselbe Metrum. Zudem bezeugt ja Ephräm selbst, daß Bardesanes von den verschiedenen Metren Gebrauch gemacht habe. Selbst wenn wir kein Beispiel für dies Metrum hätten, müßten wir die Möglichkeit zugeben, daß Bardesanes auch solche Metren gebraucht habe, wie sie die Hymnen der Thomasakten zeigen.

Auch den Inhalt des zweiten Hymnus könnte man für die Autorschaft des Bardesanes geltend machen. Der Mann, der die Reise des Fürstensohnes schilderte und beschrieb, was in seiner Abwesenheit am Königshofe geschah, wußte, wie es an Fürstenhöfen zugeht. Von Bardesanes aber ist bekannt, daß er aus vornehmer Familie stammte und ein Freund des Toparchen Abgar IX von Edessa war. Das Leben und Treiben an dem Hofe war ihm also von Jugend auf vertraut. Auch der Einschlag persischer Vorstellungen wird uns so verständlich. Denn Bardesanes' Vater Nuhama war ein Perser, seine Mutter Nahsiram eine Perserin.[1]

So scheinen alle Indizien dafür zu sprechen, daß Bardesanes der Sänger der beiden Lieder ist. Und doch wird man nichts entscheiden dürfen. Wir wissen von der Theologie des Bardesanes zu wenig, um sagen zu können, daß das Christentum der Hymnen das des Bardesanes war. Wir können das nicht in Abrede stellen, aber wir können es auch nicht beweisen. Die oben aufgezeigten Zusammenhänge mit den „ophitischen" Systemen, d. h. mit dem Glauben der syrischen Heidenchristen sprechen noch nicht dagegen; denn Bardesanes ist aus solchen Kreisen hervorgegangen und hat von ihnen gelernt. Daß Bardesanes als der

[1] F. Nau, Bardesane l'astrologue, Le livre des lois du pays (Paris 1899) p. 8.

erste syrische Hymnendichter bezeichnet wird, spricht nicht dafür; denn wer weiß, ob nicht namenlose Poeten auch vor ihm ihre religiösen Gedanken in Hymnen auszusprechen wußten? So muß man sich damit begnügen, sein Nichtwissen einzugestehen und nur die Möglichkeit solchen Ursprungs zu behaupten.

In jedem Falle aber sind die beiden Lieder ein wertvolles Zeugnis für die religiöse Gedankenwelt dieser Kreise. Sie zeigen uns, wie der Umbildungsprozeß der religiösen Ideen sich vollzog: nicht durch einen Bruch mit der Vergangenheit, sondern durch eine Bereicherung des Vorstellungsmateriales um neue Ideen. Die Grundfrage war nicht die philosophische, woher das Übel in der Welt stamme, sondern die religiös-sittliche, wie man vom Übel loskomme. Den Weg dazu fanden sie nicht in sich selbst, sondern in dem Äon Christus, der die unsterbliche Lichtseele aus der Materie befreite und in das ewige Lichtreich zurückriß. So war die Erlösung für sie nicht ein Traum der Phantasie, sondern ein Erlebnis. So nebelhaft uns auch dieser Lichtäon erscheinen mag, für sie war er doch Realität; und so phantastisch uns auch das Beiwerk anmutet, so drückte sich doch darin in ihrer Sprache der Gedanke aus, daß in keinem andern Heil und daß kein anderer Name den Menschen gegeben ist, darinnen sie sollen selig werden. Darin, daß sie dies offenbaren, liegt die Bedeutung der Hymnen.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.